理想国

aginist [MIRROR] 004

译丛

FRANCIS FUKUYAMA



THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

# 历史的终结与最后的人

作者_[美]弗朗西斯・福山

译者_陈高华 校译_孟凡礼



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

理
想
国
aginist
[MIRROR] 004

FRANCIS FUKUYAMA



THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

# 历史的终结与最后的人

作者_[美] 弗朗西斯・福山

译者_陈高华 校译_孟凡礼



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



[MIRROR]

004

为了人与书的相遇

# 总序

“如果没有翻译”，批评家乔治·斯坦纳（George Steiner）曾写道，“我们无异于住在彼此沉默、言语不通的省份。”而作家安东尼·伯吉斯（Anthony Burgess）回应说，“翻译不仅仅是言词之事，它让整个文化变得可以理解。”

这两句话或许比任何复杂的阐述都更清晰地定义了这套译丛的初衷。

自从严复与林琴南缔造中国近代翻译传统以来，译介就被两种趋势支配。

它是开放的，中国必须向外部学习，它又有某种封闭性，被一种强烈的功利主义所影响。严复期望赫伯特·斯宾塞、孟德斯鸠的思想能帮助中国获得富强之道，林琴南则希望茶花女的故事能改变国人的情感世界。他人的思想与故事，必须以我们期待的视角来呈现。

在很大程度上，这套译丛仍延续着这个传统。此刻的中国与一个世纪前不同，但她仍面临诸多崭新的挑战，我们迫切需要他人的经验来帮助我们应对难题，保持思想的开放性是面对复杂与高速变化的时代的唯一方案。但更重要的是，我们希望保持一种非功利的兴趣：对世界的丰富性、复杂性本身充满兴趣，真诚地渴望理解他人的经验。

[美] 弗朗西斯·福山 著　陈高华 译　孟凡礼 校

# 历史的终结与最后的人

FRANCIS FUKUYAMA

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

广西师范大学出版社

·桂林·

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN
by Francis Fukuyama
Copyright © 1992 by Francis Fukuyama
Chinese (Smiplified Characters) copyright © 2014
by Beijing Book Paradise Culture Co., Ltd
Published by arrangement with Intenational Creative Management, Inc.
through Bardon-Chinese Media Agency
ALL RIGHTS RESERVED

图书在版编目(CIP)数据

历史的终结与最后的人 / (美) 福山著；陈高华译.— 桂林：广西师范大学出版社, 2014.9（2016.5重印）

书名原文: The End of History and the Last Man

ISBN 978-7-5495-5529-1

I. ①历… II. ①福… ②陈… III. ①社会学 - 研究 IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第124315号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路22号　邮政编码：541001

网址：www.bbtpress.com

出 版 人：张艺兵

全国新华书店经销

发行热线：010-64284815

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

临沂高新技术产业开发区新华路　邮政编码：276017

开本：965mm×635mm 1/16

印张：28.5　字数：384千字

2014年9月第1版 2016年5月第5次印刷

定价：78.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

# 导读
# 历史漫长的终结

刘瑜

很少有一本书的命运，像福山的《历史的终结与最后的人》一样“坎坷”。自1992年出版以来，它穿越了无数掌声和同样多的臭鸡蛋。粗暴的政治氛围，使一本说理之作逐渐演变成一个意识形态的符号。二十多年过去，也许有必要重温此书，以这二十多年的时代变迁去反思此书的是非对错，也以此书为一个坐标去分析时代的走向。

毫无疑问，对《历史的终结》热烈的拥抱或批判，源于它爆炸性的核心结论——历史将终结于自由民主制，而自由民主制下的布尔乔亚将是“最后的人”。

历史怎么可能终结于源于西方的“自由民主制”？放眼望去，二十年来，有东欧转型的“阵痛”；有俄罗斯、委内瑞拉此类国家民主的倒退；有宗教极端主义在很多地区的兴起；有美国向阿富汗、伊拉克“移植”民主的失败；有“中国模式”的崛起；更不用说今天我们在中东、泰国、乌克兰等地所看到的各种“民主”乱象……如果西方在冷战中的胜利意味着“历史的终结”，那么，为什么在历史“终结”之后还有这么跌宕起伏的“历史”发生？如果西方发达国家里的布尔乔亚是“最后的人”，那么这“最后的人”之后为什么还会有本·拉登这样的宗教极端分子、查韦斯这样的“反西方强人”、屠杀图西族的胡图族人，或者以经济发展为由拒绝政治西化的无数中国人？

这些批评当然有它们的道理。显然，冷战的胜利并没有使整个世界一夜之间“西化”。无论是宗教极端主义势力的复兴，还是“反新自由主义”话语的高涨，或是“中国模式”、“俄罗斯模式”、“委内瑞拉模式”等“其他道路”的兴起，都显示出一种意识形态“突围”的努力。但是，基于这些现象对此书进行的批评，似乎都存在一个问题：他们批评的与其说是这本书本身，不如说是这本书的标题。也许是因为，大多批评者都没有读过这本书本身，而只是读过它的标题。

《历史的终结与最后的人》是一本论著，而不是一个宣言。更公平

也更有收获的，或许是进入这本书内在的理路，以此为基础，而不是依赖它被贴上的意识形态标签，对其进行评说。

## 一

仔细阅读此书，会意识到，当我们用当前“民主国家的乱象”以及“威权国家的韧性”来批驳福山时，是基于对此书的误解。事实上，即使是二十年前，福山也从来没有否认过这些现象将在“历史终结”之后持续存在。他在书中很多地方都准确预测了此类现象的长期性，比如，“当前的威权主义危机并不必然导致自由民主体制的出现，而新生的民主国家也不都安全稳定。东欧的新兴民主国家正经历着痛苦的经济转型，而拉丁美洲的新兴民主国家则受阻于先前的经济混乱这一可怕的遗产。东亚的许多快速发展的国家，虽然经济上实现了自由化，但仍不接受政治自由化的挑战。相对而言，像中东那样的地区，自由革命仍未波及。而像秘鲁或菲律宾这样的国家，在面对严重问题的压力之下，重新恢复独裁，这是完全可能的”（见本书第65页）。也就是说，无论是转型的痛苦、民主的倒退、历史和经济对民主化的制约，还是“威权式增长”的诱惑，福山在作出“历史的终结”这一论断时都从未否认。

问题在于，“我们所见的胜利与其说是自由主义实践，不如说是自由主义理念”（见本书第66页）。也就是说，作为一种普遍的政治合法性原则，到冷战结束之后，自由民主这种观念已经没有了显著的替代方案。不错，今天世界上还存在参差不齐的意识形态，比如，“中国模式”的崛起就是一个有力例证。但即使是今天“中国模式”的捍卫者，大多也只是试图论证“中国模式”适合中国的特殊“国情”，而不是把它作为一种“普遍的合法性原则”加以论证，更没有多少人会像当年“输出革命”一样，充满激情地向世界输出“中国模式”。

同样，我们今天的确还能见到各式各样的独裁者，但是，从这些独裁者要么以“民主外衣”来装饰其独裁，要么以“紧急状态”或者“特殊情况”来为其独裁辩护来看，即使是独裁者也承认“自由民主”作为一种政治话语的合法性。否则，何以当代世界上那些最著名的威权统治者——萨达姆、金正日、米洛舍维奇、穆加贝等等——都要披上“选举”的外衣？在“自由民主”这一合法性话语尚未普及的时代和国家，专制者完全没有必要这么做——比如，朱元璋或者乾隆从不觉得为了赢得民心，需要举行哪怕虚假的选举。同样，今天即使通过政变上台的军人政府，也要表明他们这么做是“紧急状态”下的暂时戒严或管制，也往往要承诺举行选举——比如最近，对泰国实行军管的军方宣布他们将在一年之后允许选举。

## 二

即使自由民主作为一种具有普遍性的政治理念，的确在大多数地区确立了合法性，但是，我们何以知道这不是一种暂时的现象？这种“胜利”不是历史周期性循环中的昙花一现？在何种意义上，我们能够说它“终结”了历史？

这触及了此书的核心观点。福山指出，或者说，福山站在黑格尔的传统中指出，历史根本上而言，由人们寻求“承认”的需要——而不仅仅是生存或者利益的需要——所推动，这种对“承认”的追求是人区别于动物的根本属性。历史上的各种制度（奴隶制、君主制、贵族制、共产主义体制、法西斯体制等）所包含的“承认形式”都是有缺陷的，这些缺陷构成了推动历史演变的“矛盾”，导致了制度的更新。只有自由民主制在平等的、相互的和有意义的基础上满足了人类寻求“承认”的需要，所以它导致了一种相对稳定的社会均衡——在这个意义上，它构成了历史的终结。

可以看出，福山的论证并非社会学意义上的，而是心理学意义上的。他并不是从自由民主制“社会功能”的角度为之辩护。虽然他指出了经验上自由民主制与经济社会发展的相关性，但由于这种相关性的不稳定性和循环性，他明确表示自己并不打算以此为基础对自由民主制进行论证。事实上，他指出，如果人们关心的仅仅是满足欲望和理性的“经济”指标，也许自由民主制并非最佳选择：“如果人们只有欲望和理性，那他们就会满足于市场导向的威权国家，比如佛朗哥的西班牙，以及军人统治下的韩国或巴西。可是，他们对于自身的自我价值有一种充满激情的自豪，正是这种充满激情的自豪促使他们向往民主，因为民主政府待他们如成人而非孩童，并且承认他们作为自由个体的自主权。”（见本书第16页）

也就是说，为了找到一种衡量制度“稳定性”——如果“优劣”这个词太扎眼的话——的尺度，他必须诉诸一种超历史的标准，而不是“经济发展”、“社会稳定”之类的社会学标准。这个标准，在他看来，就是人性中普遍的寻求“承认”的心理需求。今天，我们已经习惯仅仅用“理性人”的概念来理解人性，但是福山借助柏拉图的观点指出，人的灵魂有三个部分：欲望、理性和激情。那种普遍流行的“经济人”的人性观，恰恰忽略了人寻求“激情”的那个部分。无论古代王族发动战争，还是现代人勤奋工作，都不能简单地用“理性人”来解释——除了逐利，也是为了追求荣耀——即“承认”。

固然，在自由民主制获得普遍合法性之前，人们也通过其他政治制度寻求承认。无论奴隶制、君主制还是贵族制，其创立和维持都是某些人追求承认的结果。但问题在于，严格等级制下的“承认”是不能令人满足的。首先，它不是相互的——奴隶主对奴隶、君主对臣民、贵族对农奴的承认远不及反方向的承认，而这种不均衡构成“社会矛盾”，“矛盾”则推动制度演变。其次，即使是奴隶对奴隶主、臣民对君主、农奴对贵族的承认，由于它建立在强制和依赖的基础上，也是不能令人满足的。武力威胁或者利益收买下的“爱戴”并没有自发基础上的“爱戴”来得

甜蜜——只有对方是具有伦理选择能力的自由人，其“承认”才真正给我们带来快感和满足。这合乎我们的经验感受——一个美丽姑娘真正爱上了某个男人“这个人”，而不是被他用枪胁迫或者用钱收买，她的爱才真正令这个男人感到由衷的满足；如果所有学生都自主选择留在一个老师的课堂上聚精会神听讲，而不是因为老师要点名、老师可能给低分才留下来，这个老师获得的“承认”才真正令其满足。正是在这个意义上，不仅社会的弱者，而且社会的强者，也需要通过自由民主这种社会形态来得到最有意义的“承认”——唯有赋予他人自由与权利，强者才能从他们那里得到有意义的承认。

也正是在这个意义上，甚至可以说，历史不是终结于冷战结束，而是法国大革命和美国革命之后——即“人民主权原则”通过战争得以确立之际。事实上，黑格尔在1806年耶拿战役之后，就宣布了“历史的终结”。他的意思当然不是说此后的历史不会有国家间的战争或者制度间的竞争，而是说人类普遍的、相互的承认形式已经被找到并开始通过强力传播。此后的历史，则是某种意义上自由民主制的传播史。即使是共产主义这种制度，貌似是自由民主制的对抗者，其实更像是其变异体——同一“人民主权原则”下的不同制度衍生物，并由于其制度形式和制度理念之间的内在矛盾而被淘汰。至于法西斯制度，则更像是制度演进过程中暂时的“返祖现象”——毕竟，即使是历史进步论者，也不会认定这一进步一定会以线性方式前进。

## 三

即使我们将“承认”作为衡量政治均衡性的尺度，在平等、相互和有意义的基础上将“承认”制度化，自由民主制真的做到了吗？

如果说民族主义和宗教极端主义兴起以及民主化在发展中国家的受挫代表着“历史世界”对“后历史世界”的挑战的话，福山更关注的或者说更担忧的，并不是这个，而是“后历史世界”内部的矛盾。似乎在他眼里，“历史世界”对“后历史世界”的挑战，对自由民主制并不带来根本性的威胁，因为“后历史世界”军事、经济、科技乃至文化工业的绝对优势不但足以抵挡这种挑战，还很可能——正如过去二百多年历史所显示的——通过一个也许漫长曲折但最终渗透扩展的过程征服“历史世界”。我们当然有理由不相信民族主义、种族主义乃至宗教极端主义会逐渐消退，但是，福山指出，几百年前，西方世界的人们也不相信基督教引发的狂热和战争可以从政治舞台上逐渐退出。“宽容”和“理性”是可以习得的，在一个全球化的时代，这个习得的过程甚至会比历史上进展得更快——虽然它仍然是一个漫长的过程。

福山花更大力气真正严肃对待的，是“后历史世界”内部的矛盾，即，自由民主制是否真的能带来平等的、相互的和有意义的“承认”？如果不能，那么自由民主制衰败于“内爆”的可能性将远远大于被“历史世

界”摧垮的可能性。事实上，对此提出怀疑的有两种角度。

首先是左派的角度。是的，“平等的承认”给人带来尊严上的满足，但是自由经济之下人们并不平等。无论是今天全球显而易见的贫富差异，还是哪怕发达国家内部收入差距的拉大，都是不容否定的现实，否则世界各地“反新自由主义”的口号不会这么有市场，各种形式的占领华尔街运动也不会席卷全球。对此，福山的回应角度，是试图区分“问题”与“矛盾”。不错，自由民主国家存在很多“问题”（包括不平等这个问题），但这些“问题”并不构成根本性的“矛盾”。之所以不构成根本矛盾，是因为自由民主制作为一个具有内部纠错功能的机制，能够在制度内部解决这些“问题”，无需诉诸制度更替本身。比如，二十世纪福利制度的兴起，即是自由民主制这种自我调校能力的一个体现。相比之下，其他政治制度则由于权力结构的缺陷，缺乏如此之有弹性的自我调校空间，而这正是它们一一衰败的原因。

二十年后的今天，当我们看到欧美各国为赤字问题而焦头烂额，看到风起云涌的左派运动和抗议，看到各国政府首脑常常低到令人尴尬的支持率，不禁会怀疑福山是否低估了来自左派挑战的能量。有人说民主是“好政策的军备竞赛”——不错，政治竞争激发自由民主国家政策创新的能力，但是“巧妇难为无米之炊”。当民众既要求享受高福利又不许政府提高税收，既无法忍受通货膨胀又要求政府刺激经济，当“权利”这个概念被无限延展……这种“政策的军备竞赛”是否会触及“自我调校能力”的边界则成了一个问题。

但就当年而言，更令福山感到棘手的，并不是左派对“承认的政治”的质疑，而是右派对它的质疑。典型的右派会认为，不错，自由民主制带来了“平等的承认”，但是“平等的承认”是不合理的。在一个人人能力、智慧、德性不平等的世界里，为什么要“平等地承认”每一个人？在这里，福山大量地引用了尼采，因为在尼采看来，自由民主国家代表着“奴隶”的绝对胜利。当我们把“承认”与“成就”脱钩，“平等的承认”就成了价值相对主义的外衣——如果一个毫无进取心、成天坐在沙发上看电视吃土豆片的人，也可以理直气壮要求社会“平等的承认”，那么这种“承认”的价值何在？

如果说福山可能低估了左派对自由民主制的挑战，那么在这里他似乎又高估了右派的挑战。如果说尼采、托克维尔等人在民主制度兴起之初将“自由民主制”等同于“奴隶或庸众的胜利”的悲观看法情有可原的话，今天，这一制度及其后果逐渐清晰呈现之后，仍抱有同样的悲观则未免是一种傲慢。事实上，至少就过去二百多年的历史而言——虽然我们未必能保证以后会依然如此，“精英主义”的社会冲动及其带来的创造力并没有消失，甚至可以说比之历史上更为拓展了：无论是乔布斯这样的商业精英，还是乔丹这样的体育精英，或者海明威这样的文学精英，无论是个人电脑这样精巧的科技产品，还是心脏搭桥手术这种精湛的医疗技术，或者人类对月球乃至火星的探索，都显示自由民主制未必扼杀人的创造力、勇气和技艺，只是将过去往往由出身决定的机械精英主义

替换成了现在更与能力相联系的有机精英主义。现代自由民主制下，“一个毫无进取心、成天坐在沙发上看电视吃土豆片的人”并没有同等地获得乔布斯、乔丹或者海明威所获得的“承认”——无论从收入还是社会声望而言，后者所得到的“承认”远大于前者。至少到目前为止，自由民主的胜利并非如尼采所言，就意味着“奴隶的胜利”。它至少在相当程度上容纳承认的差序格局——承认智慧甚于承认平庸，承认勤劳甚于承认懒惰，承认勇气甚于承认软弱。

或许自由民主制成功的秘密恰恰在于，它既包含了“自由”，又包含了“民主”。福山乃至尼采的悲观，也许是因为他们眼中的民主只能是“不自由的民主”。左派厌恶“自由”所驱动的不平等，而右派厌恶“民主”所要求的平等权利。如果一个制度只有“自由”，它可能迟早内爆于人们对“平等”的渴望；如果一个制度只有“民主”，那么它也可能很快由于“多数暴政”而活力衰竭。但是一个既包含“自由”也包含“民主”的制度，恰恰由于其内在张力而获得蓬勃的生命力。这种结合是动态的——今天可以为了增进福利加税，明天可以为了增加活力而减税，也是多样的——欧洲、美国、日本各国，民主和自由结合的方式并不相同。只要这种动态性和多样性持续存在，自由民主制就仍然具有相当灵活的适应性。如果有一天自由民主制陷入系统性危机，多半也是因为自由和民主之间的动态平衡被一方的绝对优势打破。

## 四

在左派、右派的质疑之外，对自由民主制还有一种不满，或许可以称之为“无名的”不满。这种不满与现实问题比例如此不当，以至于很难说是什么具体社会问题导致了这种不满，甚至可以说，恰恰是“后历史世界”中缺乏真正意义上的重大问题这一点，导致了这种不满。福山书中提到两个情形，一个是一战爆发之前德国许多民众的好战情绪；一个是1960年代法国的学生运动。在这两个情形中，无论是“要求战争的德国游行民众”，还是“饱食终日却高举毛语录的法国学生”，与其说困扰他们的是某个具体的社会问题，不如说是持续的和平和繁荣所带来的空虚和无聊。

在这个意义上，就算历史到达了“终结”，但人性中或许有一个部分，永恒地渴望成为“历史”的一部分，而不是历史“终结”之后布尔乔亚式“最后的人”。“历史”意味着矛盾，矛盾意味着冲突，冲突激发人的力量、英勇和意志，而“历史的终结”则意味着在前人所开拓的道路上，根据他人制定的交通规则做一个规规矩矩的行人。“历史”意味着拓荒的悲壮，“历史的终结”则意味着耕种的枯燥。一战前呼唤战争的德国人，1968年的法国学生，甚或今天西方国家那些永远在“抗议”的青年，在表面的具体诉求之下，根本上他们所表达的，或许是对错过“历史列车”的愤恨，以及驰骋于“历史”原野的渴望。对他们来说，“承认”不仅仅意味着权利，还意味着确立权利的权力。这种创造历史的英雄情结，或许将

终结“历史的终结”，使其“从头再来”。

而自由民主制的特点，又为这种“无名的不满”提供了发酵和释放的土壤。开放性是自由民主制的最大优势，但同时也恰恰是开放性，使其腹背受敌。福山引用雷韦尔的观点表示：“一个以持续批判为基本特征的社会，是唯一一种适于生活的社会，但也是最为脆弱的社会。”（见本书第31页 ）自由滋生怀疑，民主滋生反抗，当怀疑和反抗积蓄到一定程度，自由民主制就可能被摧垮，而摧垮它的，并不是其他意识形态或制度的竞争，而恰恰是自由民主制的巨大成就。换言之，自由民主制的衰败将源于它自身的成功。

或者这种担忧过于悲观。一方面，至少到目前为止，绝大多数人成就英雄主义的渴望都能在不同领域找到释放途径——也许你无法成为成吉思汗或者列宁，但是如前所述，你还有可能成为乔布斯、乔丹或者海明威。无论商业、艺术、文化、体育乃至政治领域，成为一个创造者、一个英雄、一座“历史的丰碑”，都不无可能。另一方面，更重要的是，从过去二百多年的历史来看，布尔乔亚这种周期性的自厌，无论带来多大的风浪，似乎最后都重新回归甚至强化了自由民主制的轨迹。甚至在一定程度上，这种周期性的自厌可以说是一种阀门机制，通过循环释放民众过剩的政治激情，帮助实现自由民主制的稳定。换言之，这种“无名的不满”就算能暂时中断“历史的终结”，它也不会将历史重新带回起点，只是使其打个趔趄，然后重新恢复平衡而已。

二十年来，《历史的终结与最后的人》历经了各种各样的质疑。然而，面对如此之多的质疑，二十多年后的今天，这本书仍然没有过时，仍然保持着与当下世界的高度相关性——甚至可以说，仍然保持着高度的先锋性和前瞻性。这或许是因为，就其问题意识而言——自由民主理念是否代表了人类政治文明的某种极致——要作出回答，二十年是一个过小的时间尺度，甚至，法国大革命和美国革命以来的二百多年，都不足以产生确切的答案。当然，我们可以表达困惑：如果如福山或者科耶夫笔下的黑格尔所言，“历史的终结”并不意味着冲突的消亡，那么在何种意义上，这种“终结”本身是有意义甚至令人欢呼的？历史到底是终结了，还是换了一个起点开始了“第二季”征程？这样的问题，也许唯有时间能慢慢给出回答。我们从这本书的命运所能学到的，无非是在智识判断上的谦卑。如果说将一种源起于西方的政治制度视为“历史的终结”是一种傲慢，那么，对政治实践中如此伟大的探险冷嘲热讽又何尝不是另一种傲慢？

献给

朱莉（Julia）和大卫（David）

- 导读 历史漫长的终结
- 新版序 民主依然挺立在“历史的终结”处
- 代序
- 第一部分 旧题新问
    - 第1章 我们的悲观主义
    - 第2章 强权国家的缺陷（I）
    - 第3章 强权国家的缺陷（II）或，在月亮上吃菠萝
    - 第4章 世界范围的自由革命
- 第二部分 人类的老年时代
    - 第5章 普世史观念
    - 第6章 欲望的机制
    - 第7章 大门口没有野蛮人
    - 第8章 无止尽的积累
    - 第9章 录像机的胜利
    - 第10章 在教育的国度
    - 第11章 已然回答的老问题
    - 第12章 不存在没有民主人的民主
- 第三部分 寻求承认的斗争
    - 第13章 最初，一场为了纯粹名誉的决斗
    - 第14章 最初的人
    - 第15章 保加利亚假期
    - 第16章 红脸颊野兽
    - 第17章 激情的兴衰
    - 第18章 主人与奴隶
    - 第19章 普遍同质的国家
- 第四部分 越过罗陀斯
    - 第20章 冷酷怪物中的最冷酷者
    - 第21章 工作的激情起源
    - 第22章 不满的帝国与顺从的帝国
    - 第23章 “现实主义”的不现实性
    - 第24章 无权者的权力
    - 第25章 民族利益
    - 第26章 走向太平洋联盟
    - 第27章 在自由王国里
    - 第28章 没有胸膛的人
    - 第29章 自由与不平等
    - 第30章 十足的权利与非十足的义务
    - 第31章 无边的精神之战
- 附录 “历史的终结”之后
- 参考文献
- 致谢

# 新版序
# 民主依然挺立在“历史的终结”处

二十五年前，我为《国家利益》这个小杂志撰写了“历史的终结？”一文。那是1989年春，对于我们这些陷在冷战的政治和意识形态大论争中的人而言，是一个令人难以置信的时刻。这篇文章恰好发表在柏林墙倒塌前几个月，那时，民主转型的浪潮正在东欧、拉美、亚洲和撒哈拉以南的非洲进行得如火如荼。

当时我认为，历史（从宏大的哲学意义上来说）展现出了完全不同于左派思想家所设想的结局。经济现代化和政治现代化的过程，并没有像马克思主义者断言和苏联宣称的那样，通向共产主义，而是走向了各种形式的自由民主和市场经济。我写道，历史在自由中达到顶峰：民选政府、个人权利，以及劳资流通只需适度政府监管的经济体制。

现在回头再来看这篇文章，首先很明确的一点是：2014年的情形与1989年完全不同。

俄罗斯是一个以石油美元支撑的险恶的选举型威权政体，对邻国咄咄逼人，试图收回1991年苏联解体时失去的领土。中国仍是个威权政体，如今更是世界上第二大经济体，并对南海和东海的领土高度关注。正如外交政策分析家沃尔特·拉塞尔·米德（Walter Russell Mead）最近写道的那样，老式的地缘政治重又兴起，全球稳定在欧亚两端都面临着威胁。

当今世界的问题不仅在于威权政府在发展，还在于许多现存的民主国家运转不良。以泰国为例，其不稳定的政治结构在上个月（2014年5月）导致了军事政变，再来看孟加拉，其体制仍受到两股腐败政治力量的控制。许多看似成功完成民主转型的国家——土耳其、斯里兰卡、尼加拉瓜——已退回到威权体制。其他还有一些国家，包括最近加入欧盟的罗马尼亚和保加利亚，仍受腐败困扰。

然后就是发达民主国家的情形。在过去十年里，美国和欧盟都遭受了严重的金融危机，这意味着增长乏力和高失业率，尤其是年轻人的失业。尽管美国经济现在重又开始发展，但是利益没有得到共享，而且，美国派性明显的两极化政治体制也很难说是其他民主国家的卓越典范。

那么，我的历史终结论因此就被证明是错了吗？或者退一步说，即

使不是错的，也需要进行重大修正吗？我认为，我的根本思想仍然是基本正确的，不过，在1989年那段令人兴奋的日子里，我对政治发展的本性尚是雾里看花，如今则有了更多的理解。

当我们去观察广泛的历史潮流时，重要的是不要被短期的发展牵着鼻子走。持久的政治体制的标志是它的长期稳定性，而不是它在特定十年里的表现。

首先，让我们来看一看过去两代人的时间里，经济体制和政治体制发生的剧烈变化。在经济方面，世界经济在产出上有了大幅度提升，1970年代早期与2007—2008年金融危机之间大概有四倍的差距。尽管危机是个大挫折，但整个世界的繁荣水平在各大洲仍有大幅度增长。之所以会出现这种情形，是因为世界通过一种自由的贸易和投资体系牢牢地连在一起。甚至在中国和越南等共产党领导的国家，也是市场法则和市场竞争占支配地位。

政治领域也发生了巨大变化。根据斯坦福大学民主问题专家拉里·戴蒙德（Larry Diamond）的数据，1974年整个世界只有35个选举式民主国家，不到整个世界国家数量的30%。到2013年，选举式民主国家已增加到近120个，占世界国家总数的60%还要多。1989年只是那股突然加速的广泛潮流的一个标志而已，哈佛大学的政治学家塞缪尔·亨廷顿把这股潮流标记为民主化的“第三波”，它始于大约十五年前南欧和拉美的民主转型，后来又波及撒哈拉以南的非洲和亚洲。

以市场为基础的全球经济秩序的出现与民主的传播有着显然的联系。民主向来依赖于广泛的中产阶级，而在过去的三十年中，各行各业富裕的、拥有财产的公民在各处猛增。无疑，更加富裕、受过更好教育的人对他们的政府要求更多——而且由于他们纳税，他们觉得自己有权利对公职人员问责。世界上最顽固的威权主义堡垒，许多都是盛产石油的国家，比如俄罗斯、委内瑞拉或者波斯湾的政权，在这些地方，所谓的“资源诅咒”可以让政府从资源中而不是从人民那里获得巨额税收。

即使认可盛产石油的独裁者有抵制变化的能力，我们还是从2005年起见证了戴蒙德博士所谓的全球性“民主衰退”。根据自由之家（其发布的政治自由和公民自由指标被广泛采用）的统计，在过去的八年里，民主国家无论是在数量上还是在质量上（选举的完整性、新闻自由等等）都有所下降。

不过，还是让我们来透视一下这个民主衰退：我们虽然可能对俄罗斯、泰国或尼加拉瓜的威权趋势感到担忧，但我们也清楚，所有这些国家在1970年代都毫不含糊是独裁政体。尽管也有2011年开罗解放广场那些令人兴奋的革命日子，但是除了在其发源地突尼斯之外，“阿拉伯之春”似乎在别的地方尚不会产生真正的民主。然而，这可能意味着阿拉伯政治在很长一段时间里会变得更具回应性。因此，以为民主会很快实现是极其不现实的。我们不要忘记，在1848年革命——欧洲的“人民之

春”——之后，民主制度又花了七十年的时间才得以巩固。

此外，在观念领域，自由民主仍没有真正的对手。比如，普京领导下的俄罗斯和阿亚图拉领导下的伊朗尽管在实践中无视自由民主，但也重视民主理想。为什么还要费心在乌克兰东部就“民族自决”举行假公投？中东的一些极端分子可能梦想恢复一个伊斯兰教政权，但是，这不是生活在穆斯林国家的绝大多数人的选择。唯一确实可与自由民主制度进行竞争的体制是所谓的“中国模式”，它是威权政府、不完全市场经济以及高水平技术官僚和科技能力的混合体。

可是，如果要我猜测一下，五十年后，是美国和欧洲在政治上更像中国，还是中国在政治上更像美国和欧洲，我会毫不犹豫地选择后者。有很多理由表明，中国模式是难以持续的。它依赖于经济的持续高速增长，然而，随着中国设法从中等收入国家向高收入国家转型，这样一种高速增长不会再出现。中国因土地污染和空气污染而积累了大量的隐性负担，虽然政府仍比绝大多数威权体制更具有回应性，但是，一旦日子变得艰难，中国日益增多的中产阶级不可能会接受现行的家长主义体制。中国不再像毛泽东所处的革命时期那样，展现一种超出自己边界的普遍主义理想。……

然而，这绝不是说我们可以满足于过去二十年取得的民主成就。我的历史终结论从来不是一种决定论，或者只是简单地预测自由民主制度势必在全世界取得胜利。民主国家还继续存在并获得成功，只是因为人民愿意为法治、人权和政治问责制奋斗。这样的社会既取决于领袖、组织能力，也取决于纯粹的好运。

那些渴望民主化的社会，唯一的大问题就是，它们未能提供人民想从政府得到的实质性内容：个人安全、共享的经济增长以及获得个人机遇所必需的基本公共服务（尤其是教育、卫生保健和基础设施）。由于可理解的原因，民主的支持者关注的是如何限制专制国家或掠夺型国家的权力。但是，他们并没有花多少时间去思考如何有效地进行统治。用伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）的话说，他们更感兴趣的是“控制政府，而不是使政府充满活力”。

这就是2004年乌克兰“橙色革命”失败的原因所在。这次革命第一次推翻了维克托·亚努科维奇（Viktor Yanukovych），可是那些通过抵抗上台掌权的领导人——维克托·尤先科（Viktor Yushchenko）和尤利娅·季莫申科（Yulia Tymoshenko）——却把精力浪费在内斗和黑幕交易上。要是有一个有效的民主政府掌权，整顿基辅的腐败、让国家机构更值得信任，政府就能够在整个乌克兰确立它的合法性，包括在说俄语的乌克兰东部，而不会等着普京有足够的强力来进行干预。相反，民主力量自己败坏了自己的信誉，从而为亚努科维奇在2010年重掌政权大开方便之门，进而导致了最近几个月紧张的、流血的僵局。

与威权体制的中国相比，印度也因类似的差距而受阻。印度在1947

年建国之际，就团结在一起确立了民主制度，这一点令人印象深刻。但是，印度的民主就像香肠的制作，只可远观，不可近赏。在这个体制里，腐败和寻租盛行；根据印度民主改革协会的统计，印度近来选举34%的胜选者，有针对着他们的刑事起诉，其中还包括一些严重的指控，比如谋杀、绑架和性侵犯。

印度也有法治，但是非常迟缓和低效，甚至许多情形是被告都死了，案件还没有开庭。根据《印度斯坦时报》的报道，印度最高法院积压了6万多个案件。与威权的中国相比，这个世界上最大的民主国家在提供现代基础设施或基本服务方面，显得完全无能为力，比如为居民提供干净用水、电或基本教育。

根据经济学家和社会活动家让·德雷兹（Jean Drèze）统计，在印度的一些邦，有50%的教师不会上班。纳伦德拉·莫迪（Narendra Modi）是一位印度民族主义者，他过去曾因纵容反穆斯林暴力而麻烦缠身，却以绝大多数的选票当选为总理，人们希望他会一扫印度政治中充斥着的废话，做些实事。

与其他国家相比，美国人常常更加不能理解有效政府的必要性，而只是集中于限制当权者。在2003年，布什政府似乎相信，只要剪除萨达姆的独裁统治，民主政府和市场经济就会自然地出现在伊拉克。它不明白，民主政府和市场经济源于复杂机构——包括政党、法庭、财产权、共有的民族认同——的相互作用，这些机构就是在发达的民主国家，也是经历数十年甚至数百年演进的结果。

不幸的是，有效统治能力的缺乏扩展到了美国自身。我们的麦迪逊宪法，有意通过各级政府的大量制衡来阻止暴政，如今却成了一种否决政治（vetocracy）。在今天华盛顿两极化——实际上是有害的——政治氛围中，政府实际上既不能有效地前进，也不能有效地后退。

与双方那些狂热分子的想法不同，美国所面临的极其严重的、长期的财政问题，是可以通过合理的政治妥协来解决的。但是，国会根据自己的规则，好几年没有通过一项预算，而且在去年秋天，共和党关闭了整个政府，因为它不同意支付过去欠下的债务。因此，尽管美国经济仍是不可思议的创新之源，但美国政府很难再说是当前世界的灵感之源。

二十五年之后，历史终结论最严重的威胁，不在于出现了一个更高级、更好的模式，有一天将取代自由民主制度；无论是伊斯兰的神权政治，还是中国模式，都无法对它造成损害。无论什么样的社会，只要登上了工业化这部上升的电梯，它们的社会结构就会发生变化，政治参与的要求就会增加。如果政治精英接纳这些要求，那我们就获得了某种民主。

问题在于，是否所有国家都必然会登上这部电梯。政治与经济相互缠绕在一起。经济增长在起飞之前，需要一些最低限度的制度，比如可

强制执行的合同和可靠的公共服务，但是，这些基本制度很难在极度贫穷和政治分裂的处境下创建起来。历史地来看，社会通常是通过历史事件摆脱这一“陷阱”，借此，坏事（如战争）常常造就了好事（如现代政府）。然而，是否每个人都必然有这样的好运，目前尚不清楚。

第二个问题我在二十五年前确实没有阐述，即政治衰退问题，它是一部下降的电梯。长期来看，一切制度都会衰退。它们常常会变得僵化和保守；那些与某一段历史时期的需要相符的规则，在外部境况发生改变之际，不一定还是正确的。

此外，现代制度的非人格性是设计出来的，随着时间的流逝，它们常常被强势的政治行动者把持。回报亲友是人的自然倾向，这一点在任何政治体制中都起作用，从而导致自由退化为特权。无论是在威权体制的国家还是在民主国家（看看当前美国的税法），这种情形都一样。在这种环境下，并非像法国经济学家托马斯·皮凯蒂（Thomas Piketty）认为的那样，富人越富是因为资本的高收益，而是因为他们能更好地进入政治体制，从而运用他们的关系去提升自己的利益。

至于技术的进步，它在利益的分配上并无定数。比如，信息技术的革新分散了权力，因为它们让信息变得又便宜又易于接近，但是，它们也损害了低技能的工作，对一个广泛的中产阶级的存在造成了威胁。

那些生活在稳固的民主国家的人，不应对自己国家幸好是民主体制而自鸣得意。但是，尽管世界政治有短期的起伏兴衰，民主理想仍具有巨大无比的力量。我们看到，大众抵抗运动仍继续在突尼斯、基辅和伊斯坦布尔意外爆发，在这些地方，普通民众要求政府承认自己作为人的平等尊严。我们也看到，每年有数百万的穷人不顾一切地从危地马拉或卡拉奇这样的地方流向洛杉矶或伦敦。

纵然我们会质疑要多久之后全人类才能抵达那个终点，但我们不应怀疑某种社会形态就挺立在历史的终结处。

（本文原载《华尔街日报》2014年6月6日）

# 代序

本书源于我为《国家利益》杂志1989年夏季号撰写的一篇题为“历史的终结？”的文章。[1] 在那篇文章中，我论述了作为一种政体的自由民主制，随着它在近几十年内战胜与之竞争的各种意识形态，如世袭君主制、法西斯主义以及最近的共产主义，关于其合法性的突出共识，已经在全世界范围内出现。不仅如此，我在文中还表明，自由民主也许是“人类意识形态演化的终点”和“人类政体的最后形式”，并因此构成“历史的终结”。也就是说，此前的政体形式因其严重缺陷和不合理最终会招致崩溃，与此相反，如我所表明的那样，自由民主则不存在这些基本的内在矛盾。这并不是说，今天那些稳定的民主国家，如美国、法国或瑞士，就没有不公正和严重的社会问题。但是，这些问题是作为现代民主的两大基础原则——自由和平等——未能完全贯彻的结果，而不是这些原则本身的缺陷。尽管今天的一些国家可能没有形成稳定的自由民主，甚至还有一些国家倒退为其他更为原始的统治形态，比如神权政治或军事独裁，但是，自由民主的理想 则已尽善尽美。

最初发表的这篇文章引发了大量的评论和争议，先是在美国，然后蔓延到了一系列性质不同的国家，包括英国、法国、意大利、苏联、巴西、南非、日本和韩国。批评的形式应有尽有，一些是基于对我原初意图的完全误解，另一些则比较具有洞察力，深入到了我论证的核心。[2] 许多人一开始就误解了我所使用的“历史”一词。他们在传统意义上理解历史这个词，认为它指的是发生的事件，为此他们以柏林墙倒塌、中国1989年政治风波以及伊拉克入侵科威特来表明“历史仍在继续”，因此，事实本身（ipso facto）就证明我错了。

然而，我所谓走向终结的，指的并不是发生的事件，甚至也不是重大的事件，而是大写的“历史”：即把全人类在一切时代的经验都纳入解释范围，并将之理解为一个唯一的、连续的、不断进化的过程的历史。这样理解的历史，与伟大的德国哲学家黑格尔（G. W. F. Hegel）密切相关。自马克思从黑格尔那里借用了这一“历史”概念后，如此理解的历史已经成了我们日常智识氛围的一部分，比如我们在指称不同的人类社会形态时，用的都是诸如“原始”或“先进”、“传统”或“现代”这样的字眼。在这两位思想家看来，人类社会存在着一个连续的发展，即从基于奴隶制和自给农业的简单部落，先后经历各种神权政治、君主制和封建贵族制，直到现代自由民主和技术导向的资本主义。尽管这一演化过程并不是一条直线，尽管人们有可能质疑它作为历史“进步”的结果是否让人更幸福或境况更好，但这一演化过程并不是随机任意的，也不是无法理解的。

黑格尔和马克思都认为，人类社会的演化并不是无限开放的，在人类达成一个能满足其最深层、最基本的愿望的社会形式之后，它就会终结。因此，这两位思想家都设定了一个“历史的终结”：对黑格尔来说，这个终结就是自由国家，而在马克思那里，则是共产主义社会。但这并不是说生老病死的自然循环会终结，也不是说重大事件不再发生，或者报道这些重大事件的报纸不再发行。确切地说，它指的是那些奠基性原则和制度不再有进一步的发展了，因为所有真正的大问题都已得到解决。

眼下这本书并不是我最初文章的重述，也不是试图继续与针对我文章的批评者和评论者进行讨论。当然，它更不是对冷战结束后或当代政治中的任何紧迫主题的说明。这本书虽然提到了近来世界发生的事件，但其主题则落脚于一个非常古老的问题：在二十世纪即将结束之际，我们再次谈论最终会把绝大部分人导向自由民主的这种连续的、定向的人类历史，是否有意义？我的回答是肯定的，理由有两个。一个与经济学有关，另一个与所谓“寻求承认的斗争”有关。

当然，诉诸黑格尔、马克思或者他们的当代追随者的权威性，尚不足以确立历史的定向性。自他们著述以来的一个半世纪里，他们的思想遗产受到了来自四面八方的无情抨击。针对“历史是一个连续的或可理解的过程”这一观念，二十世纪那些最深刻的思想家进行了直截了当的抨击；实际上，他们否认如下这种可能性：人类生活的所有层面在哲学上都是可理解的。我们这些西方人已经成了彻底的悲观主义者，不觉得民主制度会有全面进步的可能。这种深层的悲观主义并不是偶然的，它滋生于二十世纪上半叶发生的真实可怕的政治事件——两次毁灭性的世界大战、极权主义意识形态的兴起，以及以核武器和环境破坏为形式的科学反人类趋势。二十世纪政治暴力的受害者——从希特勒主义和斯大林主义的幸存者到波尔布特（Pol Pot）统治的牺牲品，他们的生活经历让人难以相信会有历史进步这样一回事。确实，对于公正、自由、民主的政治实践的健全与安定前景，直到现在，我们总是习惯于听到它的坏消息，所以当好消息真的到来时，我们竟一时难以意识到。

然而，好消息还是来了。二十世纪最后二十五年最值得注意的发展是，无论军事威权的右翼还是共产极权的左翼，世界上那些看似强大的独裁政府，都在其核心部分显露出严重的缺陷。从拉美到东欧，从苏联到中东和亚洲，强权政府在最近的二十年里全面崩溃。当然，它们并没有全部变成稳定的自由民主国家，但是，自由民主仍是横跨全球不同地区和文化的唯一一种一致的政治向往。此外，经济学中的自由原则——“自由市场”——也已经传播开来，并且成功地在发达工业国家和二战结束之际陷入贫穷的一部分第三世界国家里，创造了前所未有的物质繁荣。经济思想中的自由革命，尽管有快有慢，但始终伴随着全球范围内的政治自由化进程。

所有这些发展，与二十世纪上半叶左右翼极权政府展开的恐怖历史形成了强烈对比，这意味着我们有必要重新考察：这些发展背后是有深

层次的联系呢，抑或它们不过是出于好运的偶然情形？我在此重提“是否存在人类的普世史”这一问题，并以此重启始于十九世纪早期的大讨论，那场讨论因此后人类所历事件的残暴至极而多少被搁置至今。尽管我调用了康德和黑格尔等哲学家此前探究这一问题时的思想，但我希望这里呈现的论点能够自圆其说。

本书大胆从两个 不同的而非单一的面向来勾勒这种普世史。在第一部分中，我首先表明我们为何需要重新提出普世史的可能性，随后在第二部分中，我尝试把现代自然科学当作一个校准器或一种机制来解释历史的方向性和连续性，并以此对第一个问题做出初步解答。现代自然科学是一个有益的起点，因为它是众所认可的唯一既有累积性又有方向性的重要社会活动，尽管它对人类幸福的最终影响仍晦暗不明。在十六世纪和十七世纪期间，随着科学方法摆脱人的限定，开始按照自然和自然规律所规定的确定法则发展，人对自然的进一步征服也变得可能。

现代自然科学的展开，对于经历它的所有社会产生了一致的作用，原因有二。第一，掌握技术的国家由此具有决定性的军事优势，同时由于在以国家为单元的国际体系中总是存在着战争的可能性，所有珍视自身独立的国家都不得不重视国防的现代化。第二，现代自然科学确立了一个统一的经济生产可能性范围。技术使财富的无限积累成为可能，因此得以满足无限膨胀的人类欲望。这一过程使所有人类社会，无论其历史渊源或文化遗产为何，都日趋同质化。所有正在进行经济现代化建设的国家，必然日趋相似：它们必定会在中央集权国家的基础上实现民族统一，推动城市化，将部落、教派和家族这类传统社会组织，替换为基于功能和效率的经济合理性组织，并为它们的公民提供普及教育。由于全球市场的形成和普遍性消费文化的传播，这些社会结合得日益紧密。此外，现代自然科学的逻辑似乎也为资本主义规定了一个普遍演化的方向。苏联、中国和其他社会主义国家的经验表明，尽管高度集权的计划经济能够达到1950年代欧洲代表的工业化水平，但要创造复杂的“后工业”经济，则显得严重不足；在后工业经济里，信息和技术创新扮演着更重要的角色。

但是，现代自然科学所代表的历史机制，虽然足以解释历史变化的大量特征和现代社会日益增长的趋同性，却不能说明民主现象。无疑，世界上最发达的国家也是最为成功的民主国家。可是，现代自然科学虽然把我们领到了自由民主的乐土（the Promised Land）的门口，却没有把我们送进乐土，因为从经济学来看，没有理由表明先进的工业化必然产生政治自由。一方面，稳定的民主制度有时会出现在工业化之前的社会，比如1776年的美国。另一方面，历史上和现在都有这样的例子，技术先进的资本主义与政治威权并存，从明治时期的日本和俾斯麦时期的德国，到当今的新加坡和泰国，都是如此。许多情形表明，威权国家能够创造出民主社会无法达到的经济增长。

因此，我们先前为一种定向历史奠定基础所作出的努力，只取得了部分成功。我们所谓的“现代自然科学的逻辑”，实际上是对于历史变化

的一种经济解释，（与马克思主义版本的经济决定论不同）其最终结果导向的是资本主义而不是社会主义。不过，现代科学的逻辑能够解释我们这个世界的大部分现象：为什么我们这些发达民主国家的居民是上班族，而不是以土地为生的农民；为什么我们是工会或专业组织的成员，而不是部落或氏族的成员；为什么我们服从官僚上级的权威，而不是服从祭司的权威；为什么我们要使用一种共同的国语。

但是，历史的经济解释并不完备，而且不能令人满意，因为人不仅仅是一种经济动物。尤其是，这种解释无法真正说明为什么我们是民主主义者，即为什么我们信奉人民主权及法治下的基本权利保障的原则。正因为此，本书在第三部分转入对历史进程的第二个同等重要的解释，这一解释试图恢复人的整全性，而不仅仅集中于经济层面。为此，我们要回到黑格尔和马克思以“寻求承认的斗争”为基础而对历史所做的非唯物论解释。

根据黑格尔的说法，人和动物一样，有饮食住居及最重要的自我保存的自然需要和欲望。然而，人从根本上说又不同于动物，因为他还对他人有欲求，即他想要“被承认”。特别是，他想要作为一个人 被承认，即作为一种具有一定价值或尊严的存在者而被承认。这种价值最明显地表现在，他可以纯粹为了名誉，而甘愿冒生命之险去斗争。因为，唯有人能够为了更高的抽象原则和目标，去克服他最基本的动物本能——尤其是自我保存的本能。根据黑格尔的说法，寻求承认的欲望，从一开始就会驱使原始时代的两个战士，为了求得对方对自己作为人的“承认”去做生死决斗。一旦对于死亡的本能恐惧让其中一个战士屈服，主奴关系就诞生了。历史开端时期的这种血战为的不是食物、住所或安全，而是纯粹的名誉。正因为这场斗争的目标并非由生物学决定，黑格尔才从中瞥见了人类自由的曙光。

寻求承认的欲望起初看起来是一个新奇的概念，但实际上，它与西方政治哲学传统一样古老，是我们最熟知的人格组成部分。柏拉图（Plato）在《理想国》（*Republic* ）中对它做了最初的描述，他说，灵魂有三个组成部分，一个是欲望，一个是理性，还有一个他称之为thymos，即“激情”（spiritedness）。人的多数行为都可以用前两部分即欲望和理性来解释：欲望诱使人们寻求自身没有的事物，而理性或计算则告诉人获取它们的最佳方法。可是，除此之外，人还寻求别人对自己价值的承认，或者寻求别人对他们认为有价值的人、物或原则的承认。赋予自我以一定价值，并要求这一价值得到承认，这种倾向用今天通俗的语言来说，就是我们所谓的“自尊”。这种自尊感的倾向，源于灵魂的激情部分。它就像人天生的正义感。人认为自己有一定的价值，一旦他人以低于这一价值的方式来对待他，他就会产生愤怒 的情绪。相反，人若未能实现自己的价值，就会感到羞耻 ，而一旦被他人恰如其分地正确评价自己的价值，他就会感到自豪 。寻求承认的欲望，以及伴随而来的愤怒、羞耻和自豪情绪，都是人格的组成部分，它们对于政治生活而言至为关键。根据黑格尔的说法，正是它们驱动着整个历史进程。

黑格尔认为，要求作为一个有尊严的人而被承认的这种欲望，在历史开端之际曾驱使人为了名誉进行充满血腥的殊死决斗。这一决斗的结果就是，人类社会分成了主人和奴隶两个阶层，主人甘愿冒生命之险去追求荣誉，奴隶则屈从于怕死的本能。在塑造人类大部分历史的所有不平等的贵族社会中，都以种种形式贯彻了这种主奴关系，但它却最终既没有让主人也没有让奴隶满足获得承认的欲望。当然，奴隶在任何情形下都没有被认为是人。但是，主人所享有的承认也是有缺陷的，因为他得到的是人格尚不完整的奴隶的承认，而不是其他主人的承认。在贵族社会中因得不到充分承认而产生的不满情绪，构成了促进历史向后来阶段发展的“矛盾”。

黑格尔认为，内在于主奴关系中的这一“矛盾”的最终解决，是由法国大革命及更加不得不提的美国革命来完成的。这两场民主革命废除了主人与奴隶之间的区别，让从前的奴隶成为他们自己的主人，并且确立了人民主权和法治两大原则。主人与奴隶之间内在不平等的承认被代之以普遍的相互承认，在那里，每一个公民都承认其他公民的尊严和人格，而这种尊严又通过权利 授予为国家所承认。

对于当代自由民主内涵的这种黑格尔式理解，非常不同于盎格鲁—撒克逊人，后者的理解是英美等国家的自由主义的理论基础。在那一传统中，寻求承认的自尊心要从属于开明的自利（即混合着理性的欲望），尤其是身体的自我保存欲望。霍布斯（Hobbes）、洛克（Locke）以及美国建国之父杰斐逊（Jefferson）和麦迪逊（Madison），认为权利在很大程度上是保护私人领域的一种手段，人们在那里能够使自己变得富足并满足自己灵魂的欲望部分[3]，而黑格尔认为权利就是目的本身，因为真正令人感到满足的，与其说是物质繁荣，不如说是对他们地位和尊严的承认。黑格尔宣称，由于美国革命和法国革命，历史终结了，因为驱动历史过程的热望——为寻求承认而斗争——如今已经在以普遍的相互承认为特征的社会中得到满足。没有什么其他的人类社会制度安排还能更好地满足这种热望，因此，不可能再有进一步的历史变化了。

于是，寻求承认的欲望，就可以将自由经济与自由政治之间的链条补足，而这个链条正是本书第二部分关于历史的经济解释中所漏掉的。欲望和理性一起足以解释工业化的进程，以及大部分更为普遍的经济生活。但是，它们无法解释人类为自由民主而进行的奋斗，根本而言，这种奋斗源于激情，即人类灵魂中寻求他人承认的那一部分。与发达工业化伴随而来的社会变迁，尤其是普及的教育，似乎释放出了一种对获得承认的要求，而这种要求在穷人和缺少教育的人中间是没有的。人类的生活水平在提高，人们越来越向世界公民发展，受教育的程度也在上升，整个社会变得更加平等，随着这一切的变化，人们开始不仅要求有更多的财富，也要求对他们的地位的承认。如果人们只有欲望和理性，那他们就会满足于市场导向的威权国家，比如佛朗哥的西班牙，以及军人统治下的韩国或巴西。可是，他们对于自身的自我价值有一种充满激情的自豪，正是这种充满激情的自豪促使他们向往民主，因为民主政府

待他们如成人而非孩童，并且承认他们作为自由个体的自主权。在我们时代，共产主义之所以为自由民主所取代，原因就在于共产主义所提供的承认形式有重大缺陷。

理解了寻求承认的欲望作为历史驱动力的重要性，可以让我们重新解释许多过去似乎很熟悉的现象，比如文化、宗教、工作、民族主义和战争。第四部分就是进行这一解释的一个尝试，并且试图探讨寻求承认的欲望在未来会以怎样不同的形式显现。比如，宗教信徒就寻求自己的神灵和神迹得到承认，民族主义者就要求自己民族的语言、文化或种族得到承认。然而，这两种承认形式的合理性都赶不上自由国家里的普遍承认，因为他们这种承认是以神圣与世俗或不同人类社会群体的任意区分为基础的。正因为此，宗教、民族主义和一个民族的伦理风俗习惯总和（宽泛意义上的“文化”），传统上被认为是建立成功的民主政治制度和自由市场经济的障碍。

然而，现实要复杂得多，自由政治和自由经济的成功常常建立在某些不合理的承认形式之上，而这些承认形式本该是自由主义要克服的。因为要使民主运转起来，公民就需要培养出一种对于他们自己的民主制度的非理性自豪，而且也必须培养一种托克维尔（Tocqueville）所谓的“结社艺术”，这就要依赖于对小共同体充满骄傲的忠诚。这些共同体常常建基于宗教、种族或其他的承认形式，总之不是作为自由国家基础的普遍承认。自由经济也是如此。在西方自由经济传统中，劳动被认为是一种根本上来说不愉快的活动，它为的是满足人的欲望和减轻人的痛苦。但是在某些具有浓厚的工作伦理的文化中，人们也会为了获得承认而工作，比如创造了欧洲资本主义的新教企业家文化，或明治维新后推动日本现代化的精英文化。时至今日，在许多亚洲国家，维持这种工作伦理的，与其说是物质刺激，不如说是交叠在一起的各种社会群体对工作的承认；这些群体涵盖从家庭到国家在内的各式社会基础。这一情形表明，自由经济的成功并非仅仅以自由原则为基础，它也需要非理性的激情。

寻求承认的斗争，还可以帮助我们洞察国际政治的本质。最初刺激两个战士为名誉而展开血腥搏斗的这种寻求承认的欲望，在逻辑上必然会导致帝国主义和世界帝国。国内层面的主奴关系必然会复制到国际层面上去，作为整体的国家也会为寻求承认乃至霸权而进行血战。民族主义是一种现代承认形式，但并非完全合理，它是过去百年来为求得承认而斗争的动力，也是这个世纪最激烈的冲突的根源。正如亨利·基辛格（Henry Kissinger）等外交政策上的“现实主义者”所描述的那样，这是一个“强权政治”的世界。

但是，如果战争根本上是由寻求承认的欲望驱动的，那我们完全有理由认为，废除主奴关系的自由革命（通过使奴隶成为自己的主人），对国家间关系应该也有相似的作用。在自由民主制之下，作为平等者得到承认的合理欲望，取代了那种要求以高于别人得到承认的不合理欲望。因此，在一个自由民主的世界里，由于所有国家都互相承认彼此的

合法性，战争的冲动自然会小得多。事实上，大量的经验证据表明，过去两百年间，自由民主国家完全可以对那些没有采取民主而且不认可它们的基本价值的国家发动战争，但是，在自由民主国家之间则没有爆发任何帝国主义行为。目前，在东欧和苏联等地方，民族主义正在抬头，那些地方人们的民族身份长期不被承认，而在世界上最古老最安定的民族内部，民族主义则正处于变迁之中。在西欧，寻求民族承认的要求已经得到驯化，并且与普遍承认相容，就像三四百年前在宗教领域发生的那样。

本书第五部分即最后部分探讨的问题是“历史的终结”，以及在历史终结时出现的造物——“最后的人”。在《国家利益》杂志发表的那篇文章所引发的最初争论中，许多人以为，历史终结的可能性，围绕的是世界上现行的自由民主有没有被其他可行选项替代的问题。有一些问题引起了巨大的争议，比如，共产主义是否真正过气了，宗教或极端民族主义是否还会回潮，等等。但是，更深层、更深刻的问题涉及的是自由民主本身的好坏，而不仅仅在于它是否击败了目前的对手。我们暂时假定自由民主没有了外部的敌人，那么我们就可以认为成功的民主社会会这样无限期地保持下去吗？抑或自由民主会被严重的内部矛盾攫住，其严重程度会足以削弱它作为一种政治制度的地位？毫无疑问，当代民主国家面临着大量的严重问题，从毒品泛滥、无家可归、犯罪，到环境破坏和消费主义甚嚣尘上。但是，这些问题显然不是根据自由原则所不可解决的，也不像1980年代共产主义的境况那样，已严重到势必导致社会整体崩溃的地步。

二十世纪黑格尔的伟大阐释者亚历山大·科耶夫（Alexandre Kojève）在他的著作中断然宣称，历史已然终结，因为他所谓的“普遍同质国家”——我们可以把它理解为自由民主国家——用普遍的、平等的承认取代了主奴关系，从而一劳永逸地解决了承认问题。在整个历史进程中，人们孜孜以求的——驱动着早前“历史阶段”的——就是承认。在现代世界，人们最终找到了这种承认，而且得到了“完全的满足”。科耶夫作出这一宣称是严肃的，因而值得我们严肃地对待。因为这样一来，人类历史几千年来的政治问题，就可以看作为解决寻求承认问题所进行的努力。寻求承认是政治的核心问题，因为它是暴政、帝国主义和支配欲望的根源。不过，它尽管有这样的阴暗面，却不能简单地把它从政治生活中剔除出去，因为它同时还是勇敢、爱国心和正义这些美德的心理学基础。一切政治共同体都要利用寻求承认的欲望，同时又要保护自身免受它带来的毁灭效果。如果当代的立宪政府确实找到了一种政体，借此使所有人都得到承认却不会带来暴政，那么，人们确实可以说它是有史以来出现过的最稳定、最长久的政体。

但是，公民在当代自由民主国家中所获得的承认，是让他们“完全满足”的吗？自由民主能够长此以远，还是可能会被不知何时出现的其他选择所取代，首先就取决于对这个问题的回答。在第五部分中，我们分别从左翼和右翼出发勾勒了两种一般的回应。左翼会说，自由民主下的普遍承认必定是不完全的，因为资本主义创造了经济不平等，并且要求一

种事实上隐含着不平等承认的劳动分工。就此而言，一个国家的绝对繁荣水平也解决不了问题，因为总是会有相对贫困的人口存在，他们因此不会被同胞公民视为人。换句话说，自由民主依然是不平等地承认平等的人。

对于普遍承认的另一种、在我看来也是更有力的批判来自右翼，它深刻地触及了法国大革命追求人类平等所带来的夷平效应。右翼认为，哲学家尼采（Friedrich Nietzsche）是他们最为显耀的代言人，不过，他的观点在某些方面已然为民主社会的伟大观察家托克维尔所预见。尼采认为，现代民主代表的不是翻身奴隶的自治，而是奴隶和奴隶道德的绝对胜利。自由民主制下的典型公民是一种"最后的人"（last man）[4]，他们由于受到现代自由主义奠基人的驯化，为了舒适的自我保存而放弃对自己的优越价值的自豪信念。自由民主造就了"没有胸膛的人"，有欲望和理性却没有激情，这种人精于盘算长远的自利，千方百计地来满足一大堆琐碎的欲求。最后的人没有要别人承认自己比他人伟大的欲望，而没有这样的欲望，也就没有卓越或成就可言。由于他们安于自己的幸福，对于不能超越那些欲望没有任何羞耻感，因此可以说，最后的人不再是人了。

沿着尼采的思路，我们不得不探究如下一些问题：一个仅仅满足于普遍的平等承认的人，还算得上是一个完整的人吗？难道不应该被蔑视吗？难道不是一个既没追求也不知上进的"最后的人"吗？人性中不是有刻意寻求斗争、涉险犯难和大胆进取的一面吗？难道这一面在当代自由民主的"和平与繁荣"中竟不能实现吗？不是有某些人的满足依赖于内在不平等的承认吗？事实上，无论是已成过往的贵族社会，还是现代的自由民主国家，不正是寻求不平等的承认的欲望，构成了一种有价值生活的基础吗？在某种程度上，自由民主的未来生存，难道不是取决于其公民不仅寻求平等承认，而且寻求优于他人的承认的程度吗？对成为可鄙的"最后的人"的恐惧，不正是会导致他们以一种新的、无法预知的方式来肯定自己，甚至再次变为残忍的"最初的人"，为了名誉而展开血腥搏斗，只是这次用的是现代武器吗？

这本书试图处理这些问题。这些问题自然地让我们再次探问：是否存在所谓的进步，我们是否能够构建一种连续的、定向性的人类普世史。在二十世纪的大部分时间内，我们太过忙于考量左翼和右翼的极权主义，无暇认真思考人类普世史的问题。但是，随着这些极权主义的衰败，随着这个世纪临近终结，我们有理由再一次提出这个古老的问题。

[1] "The End of History?" *The National Interest* 16 (Summer 1989): 3—18.

[2] 关于我对其中一些批评所做的最初回应，见我的"Reply to My Critics," *The National Interest* 18 (Winter 1989—90): 21—28.

[3] 洛克，尤其是麦迪逊确实认为，共和政府的目的之一就是保护公民傲慢的自我主张。也见上条注释中提到的杂志，pp. 186—188以及脚注15，pp. 160, 367.

[4] 在尼采那里，last man应译为"末人"，与尼采的"超人"对应，这里为了全书的统一性，一律译为"最后的人"。——译者注

# 第一部分

# 旧题新问

## 第1章

# 我们的悲观主义

> 就连伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）那样稳重和清明的思想家，仍深信战争乃是出于神意。广岛之后，战争就更被认为无非是一种必要的恶。圣洁如神学家圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）都极其严肃地主张，暴君乃是出于神意，因为，若没有暴君，就不会有殉道者。但是，奥斯维辛（Auschwitz）之后，任何人再来搬弄这类言词都是亵渎之罪……在现代、文明、技术发达的世界中心发生了这些可怕事件之后，有谁还会相信上帝是必要的进步，而不是以不可预测的神意显现自己的力量吗？
>
> ——埃米尔·法肯海姆（Emil Fackenheim），
>
> 《上帝在历史中的存在》（*God's Presence in History*）[1]

我们完全可以说，二十世纪把我们所有人都变成了彻底的历史悲观论者。

当然，作为个人，我们能够对自己的健康和幸福前景充满乐观。由于悠久的传统，美国人民似乎对未来一直满怀希望。但是，一旦说到更大的问题，比如历史中是否曾经有过或将会有进步，我们每个人的说法就各有不同。这一世纪最清醒、最富思想的人也没有任何理由断言，世界正走向我们西方人认为正确而人道的政治制度，即自由民主。我们最深刻的思想家断言，并不存在什么大写的历史——也就是说，并没有一种囊括人类事件的有意义的秩序。至少从表面上来看，我们自身的经验表明，未来极有可能还会出现新的难以想象的恶，不管是狂热的专政、血腥的种族屠杀，还是现代消费主义带来的庸俗无聊；况且，还有核冬天以及全球变暖等史无前例的灾难在等着我们呢。

二十世纪的悲观主义与此前一个世纪的乐观主义，形成了强烈的对比。尽管欧洲的十九世纪是在战争和革命的动荡中开始，但大体上是一个和平的世纪，在这一世纪里，物质财富有了前所未有的增长。当时人们的乐观主义有两大根据。一是相信现代科学会战胜疾病和贫穷，从而改善人的生活；长期以来跟人类作对的自然也将被现代技术征服，并为人类幸福这一目的服务。二是相信自由民主制政府会在世界上越来越多的国家推行起来。“1776年的精神”或者法国大革命的理想将打败世界上所有的暴君、独裁者和迷信的教士。理性的自治将取代对权威的盲从，于是人人自由平等，除了他们自己之外，无需服从任何主人。鉴于这一广泛的文明运动，甚至像拿破仑发动的血腥战争，都可以被哲学家解释为就其结果而言具有社会进步性，因为它们促进了共和政府的传播。大量严肃与不严肃的理论都被推出来，争相解释人类历史是如何构成一个

连续的整体的，其中的种种曲折也被理解为通向现代善果的代价。1880年，一个叫做罗伯特·麦肯齐（Robert Mackenzie）的人这样写道：

> 人类历史乃是进步的记录——它记录下知识的积累和智慧的增长，记录下智力和福利从较低水平向更高水平的不断提升。每一代人都把继承来的财富，根据自己的经验加以改良，再以自己取得的胜利果实而使之扩增，然后再传递给下一代……人类福利的增长，已不再受缚于任性而为的君主的干预，如今只受伟大的天意法则的仁慈指导了。[2]

在1910年至1911年出版的著名的《大不列颠百科全书》（*Encyclopaedia Britannica*）第11版中，“拷打”这一词条的解释如下：“就欧洲而言，这是一个只剩下历史意义的主题。”[3] 第一次世界大战前夕，记者诺曼·安杰尔（Norman Angell）出版了他的《大幻想》（*The Great Illusion*）一书，他在书中论证说，自由贸易已使得领土扩张成为过去，战争在经济上来看也成了非理性行为。[4]

我们这个世纪的极端悲观主义，至少部分要归咎于早先的期望被粉碎的残酷性。第一次世界大战是摧毁欧洲人自信的决定性事件。这场战争无疑瓦解了德意志、奥地利和俄国君主制所代表的旧政治秩序，但是它带来的心理影响更为深远。四年极其残酷恐怖的堑壕战，每一天都有上万人死在一块巴掌大的焦土上，用保罗·福赛尔（Paul Fussell）的话说，这“让盛行的社会向善论神话挨了一记响亮的耳光，尽管它曾是过去一个世纪支配性的公共意识”，从而推翻了“进步的观念”。[5] 忠诚、勤奋、坚韧和爱国这些美德竟被用于对他人系统的、毫无意义的屠杀，这使得创造这些价值的整个资产阶级世界名誉扫地。[6] 正如埃里希·玛利亚·雷马克（Erich Maria Remarque）的《西线无战事》（*All Quiet on the Western Front*）中的主人公年轻战士保尔解释的那样：“对于我们这些十八岁的小伙子来说，［学校老师］应该是我们走向成人世界，走向工作、责任、文化和进步世界，走向未来的介绍人和领路人……但是我们看到的第一个死亡粉碎了这一信念。”他的结论“我们这一代人比我们的上一代更值得信任”，引起了越战时期美国青年的强烈共鸣。[7] 欧洲的工业进步会转变为没有任何道德救赎或道德意义的战争，这一观念导致人们更强烈地谴责一切试图在历史中寻求更大模式或意义的做法。因此，著名的英国历史学家费希尔（H. A. L. Fisher）能够在1934年这样写道：“比我聪明和博学的人洞悉到了历史中的结构、节奏和预定模式。然而，我却看不出这类和谐，我能看到的只是突发事件如波涛般一浪接一浪涌来。”[8]

结果表明，第一次世界大战只是一个预兆而已，不久后就出现了新型的恶。如果说现代科学让制造机关枪和轰炸机那样杀伤力空前的武器

成为现实，那么现代政治创造的则是一种权力之大史无前例的国家，人们为它造了一个新词，叫做极权主义 。在高效的警力、群众性政党和试图控制人类生活方方面面的极端意识形态的支撑下，这种新型国家开启了一项妄图统治世界的新计划。希特勒统治下的德国和斯大林统治下的俄国，这两个极权主义政权所犯下的种族屠杀，人类历史上找不到先例，从许多方面来看，正是现代性本身使其得以可能。[9] 当然，二十世纪之前也存在血腥残忍的暴政，但是，希特勒和斯大林把现代技术和现代政治组织结合在一起为罪恶服务。灭绝整个一类 人，比如欧洲的犹太人或苏联的富农，“传统的”暴君想都不敢想，这完全超出了当时的技术能力。然而，正是前一个世纪的技术和社会进步使这一任务得以可能。这些极权主义意识形态发动的战争，也是一种新型的战争，其中包括对大量平民的屠杀和对经济资源的大幅度破坏——因此名曰“总体战”。为了使自身免于这种威胁，自由民主国家只好采用轰炸德累斯顿或广岛的军事策略，在早些时期，这种做法会被叫做种族灭绝。

十九世纪的进步理论，把人类之恶同落后的社会发展状态联系起来。不错，斯大林主义确实兴起于一个因专制统治而闻名的落后的半欧洲国家，可是对犹太人的大屠杀却发生在一个工业经济最发达、国民文化教育程度数一数二的欧洲国家。若这样的事件能够发生在德国，为何就不能发生在其他发达国家？如果经济发展和教育文化都不能保证阻止纳粹现象发生，那么又何来所谓的历史进步呢？[10]

二十世纪的经验大大动摇了科学技术是进步之基础的主张。因为，技术能力能否提升人类生活，关键在于人类道德是否同行并进。若没有道德的进步，技术的力量就只会促进邪恶目的，而人类的境况也会比以前变得更糟 。若没有工业革命的发展所奠定的基础，比如铁、钢、内燃机和飞机的出现，就不可能有二十世纪的总体战。自广岛［被炸］以来，人类就生活在最可怖的技术进步即核武器的阴影之下。现代科学带来的梦幻般的经济增长有其阴暗一面，因为它导致了地球上许多地方严重的环境破坏，并有可能引发全球性的生态大劫难。人们常常认为，全球信息技术和实时通讯促进了民主理想的推广。美国有线新闻网络（CNN）曾向全世界播报1989年的天安门事件，以及那一年晚些时候的东欧革命。但是，通讯技术本身是价值中立的。阿亚图拉·霍梅尼（Ayatollah Khomeini）的反动思想在1978年革命之前输入伊朗，借助的就是因伊朗王（Shah）的经济现代化政策而广泛普及的盒式磁带录音机。如果1930年代就有电视和实时全球通讯，那肯定会被莱妮·里芬斯塔尔（Leni Riefenstahl）和约瑟夫·戈培尔（Joseph Goebbels）这样的纳粹宣传家非常有效地用来宣扬法西斯主义，而不是民主思想。

二十世纪的创伤性事件也构成了深重的思想危机的背景。只有知道人类正走向何方，才有可能谈论历史进步。绝大多数十九世纪的欧洲人认为，进步就是指通往民主的进步。然而在二十世纪，绝大多数人在这一问题上并无共识。自由民主受到两种主要的敌对意识形态——法西斯主义和共产主义——的挑战，它们提供了截然不同的关于美好社会的设想。西方人自身都在自省，究竟自由民主是全人类的普遍热望，抑或他

们早先的自信只不过是自己种族中心主义的反映。由于欧洲人不得不面对非欧洲的世界（先是作为殖民地的主人，接着作为冷战期间的保护人和主权民族国家世界原则上的对等者），他们开始怀疑他们自己的理想是否具有普遍性。欧洲民族国家体系在两次世界大战中的自杀性自我毁灭，戳穿了西方合理性的优越观念，十九世纪欧洲人出于本能就能区分的文明与野蛮，在纳粹死亡营之后，就很难区分了。人类历史并不沿着一个唯一的方向前行，似乎可以说，有多少民族或文明就有多少目标，而自由民主在这些目标之中并不具有特别的优势。

在我们自己的时代，我们的悲观主义最清晰的展现就是，人们几乎普遍相信始终存在着一种对西方的自由民主的替代方案，即强劲的共产—极权主义。亨利·基辛格在1970年代担任国务卿时，曾警告他的同胞说，“今天，我们在历史上第一次面临着这一严峻事实：［共产主义的］挑战是永无止境的……就像其他国家数世纪以来不得不如此的那样，我们必须学会驾驭外交政策，无法逃避也无法喘息……这种境况不会消失”。[11] 按照基辛格的说法，要改革苏联那样的敌对国家的基本政治结构和社会结构，无异于乌托邦式的幻想。所谓政治成熟，就是接受世界如其所是的样子，接受世界不是我们想要的样子，这也就意味着与勃列日涅夫（Brezhnev）领导的苏联妥协。不过，共产主义与民主主义之间的冲突虽可以缓和，但这种冲突以及世界末日战争的可能性，从未完全排除掉。

基辛格的看法绝不是独一无二的。实际上，每一个专门从事研究政治和外交政策的人都相信共产主义会长期存在；因此，共产主义在1980年代的世界性瓦解，几乎完全在人们的预料之外。这种预测失误不仅仅是意识形态的教条问题，意识形态教条总会干扰对事件的“客观”看法。它还影响了各种各样的人，政治光谱上的右派、左派和中间派，记者和学者，以及东西方的政治家。[12] 这种普遍存在的盲目性，其根基要比单纯的派别偏见深得多，它扎根于二十世纪的事件所造成的极端历史悲观主义。

近如1983年，让－弗朗索瓦·雷韦尔（Jean-François Revel）宣称：“民主归根结底不过是一个历史的偶然，一个正在我们眼前消失的短暂插曲……”[13] 当然，右派从不相信共产主义在它所统治的人民眼中有任何合法性，并且清楚地看到了社会主义社会在经济上的缺陷。但是，许多右派认为，苏联这样的“失败社会”仍可以通过创建列宁式的极权主义找到通向权力的钥匙，借此，一小撮“官僚独裁者”能够运用现代组织和现代技术的力量，对大量群众进行近乎无限期的统治。极权主义不只是成功地胁迫了它的臣民，而且还迫使他们把共产主义主子的价值植入脑髓。珍妮·柯克帕特里克（Jeanne Kirkpatrick）在1979年发表的一篇著名文章中指出，这是右翼传统威权体制与左翼激进极权主义之间的区别之一。前者“默认现存的财富、权力、地位分配状况”，并“崇拜传统的神、遵守传统的禁忌”，而左翼激进极权主义试图“要求对社会整体的控制权”，并践踏“既有的价值和习俗”。极权国家与单纯的威权国家形成鲜明对比的是，它对底层社会控制的残酷程度，完全封死了变革或改良的

可能：因此，“这个世纪的历史表明，期望激进的极权体制进行自我转型，无异痴人说梦”。[14]

人们之所以相信极权国家极具活力，其实根本在于对民主极度缺乏信心。这一信心的缺乏在柯克帕特里克和雷韦尔身上表露无遗，柯克帕特里克认为，第三世界现有的非民主国家很少能够成功地进行民主化（共产主义政权民主化的可能性则完全可以不予考虑），雷韦尔则深信，欧洲和北美那些强大且牢固的民主国家缺乏自我辩护的内在信念。柯克帕特里克开列了成功的民主化必须具备的诸多经济、社会和文化条件，批评那种认为随地都可使政府民主化的典型美国观念。第三世界可以有一个民主中心，这种观念是一个陷阱，是一个幻想；经验告诉我们，世界已被分化为右翼威权主义和左翼极权主义。雷韦尔从他的观点出发，以更加极端的形式重复了最初由托克维尔所作出的批判：民主国家要维持严肃的、长期的外交政策，会面临诸多大难题。[15] 它们因自身的民主本性而被牵绊，因为民主争论必然会产生意见的多元化、自我怀疑和自我批判。因此，“就目前的情形而论，各种琐屑的不满对民主国家的侵蚀、扰乱，令之动摇、瘫痪，比起骇人的饥荒和持续的贫穷对共产主义政权所造成的破坏，还要更迅速更深刻，因为共产政权下的臣民没有真正的纠错权利和手段。不错，一个以持续批判为基本特征的社会，是唯一一种适于生活的社会，但也是最为脆弱的社会”。[16]

左派通过一条不同的路径得出了一个类似的结论。欧美的绝大多数“进步论者”在二战结束时相信苏式共产主义代表着他们的未来，但到了1980年代，这些思想家就不再这么认为了。然而，在左派那边，人们仍然坚持马克思主义—列宁主义对于其他 民族的合法性，而且这种合法性通常与地理距离和文化距离成正比。因此，对于美国或英国的人民而言，苏联模式的共产主义不一定是一个现实的选择，但对于俄国人而言，它却被认为是一种真正的选择，因为他们有独裁政治和中央集权的传统，更不要说中国人了，按照他们的说法，他们之所以致力于共产主义，是为了去除历史遗留下来的殖民统治、落后和屈辱。古巴人和尼加拉瓜人也是如此，他们曾是美帝国主义的受害者，越南人也一样，对他们而言，共产主义被认为是一种真正的民族传统。左派中许多人有这样一种观点：第三世界中的激进社会主义政权，即便没有自由的选举和公开的讨论，通过实施土地改革、提供免费医疗保障和提高识字水平，也可以使自身合法化。既然有上述这些看法，左派中很少有人预见到苏联集团或中国的革命性动荡，也就不足为怪了。

实际上，对共产主义的合法性和持久性的信念，在冷战临近结束时期曾以许多稀奇古怪的形式出现。一位研究苏联问题的著名学者坚持认为，苏联体制在勃列日涅夫统治下，实现了他所谓的“制度多元化”，而且“苏联领导集体似乎差不多使苏联比美国更接近美国政治学中的多元化模型的精神……”[17] 戈尔巴乔夫（Gorbachev）之前的苏联社会“并不是死气沉沉的、消极的，而是几乎完全意义上的全民参与的”，苏联公民“参与”政治的人口比例，大大高于美国公民。[18] 这种思维特征，在研究东欧的学问圈里也存在，东欧的共产主义带有明显的强迫性，可许

多学者仍从中看到了惊人的社会稳定性。一位专家在1987年曾断言，“如果我们现在拿［东欧国家］与世界上的一些国家——比如许多拉美国家——相比较，那可以说，东欧国家显然是稳定的样本”，他还批评了对“非合法性”政党的传统印象，在那种印象看来，此类政党背后“必定是满怀敌意和不信任的民众”。[19]

尽管以上种种观点有些只是将近来的现实投射到未来，但它们多数仍是根据共产主义在东方的合法性 这一判断而得出的。也就是说，尽管他们的社会有诸多不可否认的问题，共产主义统治者仍与其人民签订了一份“社会契约”，对于这种社会契约，有苏联笑话讽刺如下：“他们假装给我们发工资，我们假装工作。”[20] 这些政权既没有生产能力也没有活力，但它们被认为在一定程度上是基于其民众的同意的统治，因为它们提供了安全和稳定。[21] 正如政治学家塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）在1968年写道的：

> 美国、英国和苏联各有不同的政府形式，但这三种体制下的政府都在管理着国家。每一个国家都是一个政治共同体，人民对其政治制度的合法性有压倒性的共识。每个国家的公民和他们的领导人，对社会公益和他们的政治共同体赖以立足的那些传统和原则，都有共同的观点。[22]

亨廷顿并不特别同情共产主义，但他也认为，厚重的事实使我们不得不得出这样的结论：共产主义在过去这些年里设法获得了一定程度的群众支持。

当前关于历史进步的可能性的悲观主义，滋生于两个彼此独立却又平行的危机：二十世纪政治的危机，以及西方理性主义的思想危机。政治危机导致数千万人被屠杀，使数亿人生活在更残酷的新奴隶制下；后者让自由民主找不到任何可以用来为自己辩护的思想资源。这两个危机彼此关联，不可分开来理解。一方面，思想共识的缺乏使得这个世纪的战争和革命更加意识形态化，因而也比过去更加极端。俄国革命和中国革命，以及第二次世界大战期间的纳粹征服，以放大的形式重现了十六世纪的宗教战争所特有的残酷性，因为陷入危险的不只是领土和资源，还有所有人的价值体系和生活方式。另一方面，那些受意识形态驱动的冲突所带来的暴力及其可怕结果，严重地毁坏了自由民主的自信，它在极权主义和独裁主义政权世界中的孤立无援处境，让人们对自由主义的权利观念的普遍性产生了严重的怀疑。

然而，尽管我们在二十世纪上半叶的经历完全有理由让我们陷入悲观主义，但是，这个世纪下半叶发生的事件正指向一个完全不同的、未曾预料到的方向。当我们进入1990年代，整个世界没有出现新的罪恶，

恰恰相反，它以一些不同的方式变得更好。近来发生的事件中，最令人惊愕的，无疑是1980年代末共产主义在全世界的崩溃，这完全出人意料。尽管这一事件极具震撼力，但它不过是二战以来成形的更大规模的事件的一部分。各种形式的威权专政，无论是右翼的还是左翼的，都处在崩溃之中。[23] 在有些国家，威权崩溃后确立了繁荣稳定的自由民主；在另一些国家，威权解体带来的是不稳定甚或另一种形式的专政。但是，无论成功的民主制最终是否出现，实际上在地球的每个角落，各种类型的威权统治者都处于严重的危机之中。如果说德国或俄国那样的极权主义强国的出现，刷新了二十世纪早期的政治世界，那么，过去几十年的历史则暴露了它们内部核心的巨大缺陷。这一出人预料的巨大缺陷表明，我们世纪教给我们的历史悲观主义教训，恐怕需要从头重新思考。

[1] Emil Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970), pp. 5—6.

[2] Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century —A History* , quoted in R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), P. 146.

[3] *Encyclopaedia Britannica* , eleventh edition (London, 1911), vol. 27, p. 72.

[4] Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (London: Heinemann, 1914).

[5] Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).

[6] 这一观点见Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), pp. 176—191; 也见Fussell (197), pp. 18—27.

[7] Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front* (London: G. P. Putman's Sons, 1929), pp. 19—20.

[8] 引自Eksteins (1989), p. 291.

[9] 这一观点见Jean-François Revel, "But We Follow the Worse……" *The National Interest* 18 (Winter 1989—90): 99—103.

[10] 见格特鲁德·西美尔法伯（Gertrude Himmelfarb）对"历史的终结？"这篇最初文章的回应，*The National Interest* 16 (Summer 1989):25—26. 也见Leszek Kolakowsky, "Uncertainties of a Democratic Age," *Journal of Democracy* 1 no. 1 (1990): 47—50.

[11] 变体为笔者所加。Henry Kissinger, "The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union," in Kissinger, *American Foreign Policy* , third edition (New York: Norton, 1977), p. 302.

[12] 其中也包括本书作者，我在1984年曾写到，"在美国的苏联观察家中，有一种相当一致的模式，那就是夸大苏联体制的问题，而低估其效率和活力。"Review of Robert Byrnes, ed., *After Brezhnev* in *The American Spectator* 17, no. 4 (April 1984): 35—37.

[13] Jean-François Revel, *How Democracies Perish* (New York: Harper and Row, 1983), p. 3.

[14] Jeann Kirkpatrick, "Dictatorships and Double Standards," *Commentary* 68 (November 1979): 34—45.

[15] 雷韦尔写于"改革"和"公开性"之前的杰出批判，见Stephen Sestanovich, "Anxiety and Ideology," *University of Chicago Law Review* 52, no. 2 (Spring 1985):3—15.

[16] Revel (1983), p. 17. 雷韦尔在多大程度上相信他自己关于民主和极权主义相较而言的优势和弱点的较为极端的表述，我们并不完全清楚。他对民主失败的多数嘲弄可以说是出于修辞的需要，为的是把他的民主主义同胞从显然的麻木中唤醒，让他们意识到苏联的威胁。显然，如果他觉得民主国家就像他有时描述的那样软弱无力，那他就没有必要撰写《民主国家是如何毁灭的》（*How Democracies Perish* ）。

[17] Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 8. 霍夫（Hough）进而说："当然，肯定会有学者认为，苏联的政治参与可以说是不真实的……在严格的意义上，'多元化'一词决不能用来描述苏联……在我看来，这些主张不值得继续进行严肃的讨论。"

[18] Hough (1977), p. 5. 杰里·霍夫重写了默尔·芬索德（Merle Fainsod）论苏联共产主义的经典作品《苏联是如何统治的》（*How the Soviet Union Is Governed* ），其中有一个相当长的部分是为过去的勃列日涅夫领导的最高苏维埃辩护，认为它是表达和维护社会利益的一个论坛。该著作对人民代表大会和戈尔巴乔夫在1988年"十九大"后创立的新最高苏维埃的活动，以及1990年之后出现的各个共和国的最高苏维埃的活动，做了稀奇古怪的解读。见 *How the Soviet Union Is Governed* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1979), pp. 363—380.

[19] James McAdams, “Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction,” *Comparative Politics* 20, no. 1 (October 1987): 107—118.

[20] 关于苏联的社会契约，见Peter Hauslohner, “Gorbachev’s Social Contract,” *Soviet Eco-nomy* 3 (1987): 54—89.

[21] 例见T. H. 里格比（T. H. Rigby）的论点，共产主义国家获得了基于“目标合理性”的合法性。“Introdcution: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems,: in T. H. Rigby and Ferenc Feher, eds., *Political Legitimation in Communist States* (New York: Council on Foreign Relations, 1986), pp. 119—122.

[22] Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 1. 也见下面这本书的结论，Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union* , revised and expanded edition (New York: Council on Foreign Relations, 1986), pp. 119—122.

[23] 关于这一点的概述，见Dankwart A. Rustow, “Democracy: A Global Revolution?” *Foreign Affairs* 69, no. 4 (Fall 1990): 75—90.

第2章

# 强权国家的缺陷（I）

当前威权主义的危机并不是从戈尔巴乔夫的改革（perestroika）或柏林墙的倒塌才开始的。它至少始于十五年前南欧的一系列右翼威权政府的垮台。1974年，葡萄牙的卡埃塔诺（Caetano）政权在一次军事政变中被赶下台。在度过一段濒临内战的动荡时期后，1976年4月，社会党人马里奥·苏亚雷斯（Mario Soares）当选为总理，从那时起，这个国家开始了和平的民主统治。也是在1974年，自1967年以来一直统治着希腊的军人政权被赶下台，让位于民选的卡拉曼利斯（Karamanlis）政权。1975年，西班牙的弗朗西斯科·佛朗哥（Francisco Franco）将军逝世，从而为两年后向民主制的和平转型铺平了道路。此外，由于整个社会弥漫着恐怖主义的氛围，土耳其军方于1980年9月接管了国家，但是在1983年，他们将国家交还给文官统治。自那以后，所有这些国家都定期举行多党派的自由选举。

南欧在不到十年时间里的这些转型，引人瞩目。从前，这些国家被看作是欧洲的“害群之马”，更因其宗教传统和威权传统为人谴责，从而外于民主西欧的发展主流。然而到了1980年代，每一个国家都成功地过渡到有效运行的、稳定的民主制度，事实上，其稳定程度（土耳其可能是个例外）已然使得那里的人民几乎无法想象其他情形。

拉丁美洲在1980年代出现了类似的民主转型。这一转型始于1980年，那一年，在经历了十二年的军人统治之后，秘鲁恢复了民主选举的政府。1982年的马岛战争（Falklands/Malvinas War），则导致了阿根廷的军政府垮台和民主选举产生的阿方辛（Alfonsin）政府上台。阿根廷的转型很快就为拉丁美洲的其他国家效仿，于是，乌拉圭和巴西的军人政权分别在1983年和1984年下台。在不到十年的时间里，巴拉圭的斯特罗斯纳（Stroessner）和智利的皮诺切特（Pinochet）的独裁政府，就让位于民选政府，到了1990年代早期，甚至尼加拉瓜的桑蒂诺民族解放阵线（Sandinista）政府，也在自由选举中输给了维奥莱塔·查莫罗（Violetta Chamorro）领导的全国联盟。许多观察家认为，拉丁美洲新出现的民主制度不会像南欧那样持久存在。在这个地区，民主起起落落，事实上，新出现的民主国家都陷入了严重的经济危机，其最明显的表现就是债务危机。此外，像秘鲁和哥伦比亚这样的国家，还面临着叛乱和毒品这样的国内问题。尽管如此，这些新兴的民主国家却有值得注意的韧性，仿佛此前的威权经历让它们接种了疫苗，使它们不再那么轻易地退回到军人统治。事实证明确实如此，在1970年代初，拉丁美洲只有少数几个民主国家，可到了1990年代初，西半球就只有古巴和圭亚那这两个国家不容许合理的自由选举。

东亚也有类似的发展。1986年，菲律宾的马科斯（Marcos）独裁政府被推翻，取代他的是科拉松·阿基诺（Corazon Aquino）总统，她在人民支持的欢呼声中入主政府。次年，韩国的全斗焕将军下台，同意选举产生的卢泰愚担任总统。台湾的政治体制没有以这样激烈的方式进行改革，但是，自1988年1月蒋经国去世后，社会中蕴藏着巨大的民主动力。随着国民党老一代人物的离世，台湾社会的其他阶层，包括许多土生土长的台湾人，日益参与到"国民大会"中来。最后，缅甸的威权政府也为民主势力所动摇。

1990年2月，德克勒克（F. W. de Klerk）领导的南非白人政府宣布释放纳尔逊·曼德拉（Nelson Mandela），并解除对非国大（the African National Congress）和南非共产党（the South African Communist party）的禁令。他由此开启了一个谈判期，使南非走向黑人和白人的权力共享，并最终抵达多数统治的目标。

回过头来看，我们之所以难以觉察到独裁国家陷入其中的危机的深重，在于我们错误地估计了威权体制使自身持续存在的能力，或者更宽泛地说，错误地估计了强权国家的活力。采取自由民主制的国家想当然是脆弱的：对一定范围的个人权利的保护，就意味着对国家权力的严格限定。相反，右翼和左翼的威权主义政权则试图利用国家权力侵占私人领域，对其加以控制以达到各种目的——比如扩充军力，推动平均主义的社会秩序，以及实现经济的快速增长。在个人自由领域失去的一切，将在国家目的层面得到补偿。

归根结底，最终使这些强权国家倾塌的关键缺陷是合法性的缺乏——也就是观念层面的危机。合法性不是绝对意义上的正义或正当；它是一个存在于人们的主观认识中的相对概念。一切能够有效运行的政权都必须基于某种合法性原则。[1] 没有哪个独裁者是纯粹"凭借强力"进行统治的，例如，人们常常说起的希特勒。一个暴君能够凭借强力统治他的孩子、老人或许还有他的妻子，若他在体力上强于他们的话，但是，他很可能无法以这样的方式去统治两三个以上的人，更不要说有着数百万人的国家了。[2] 我们说希特勒这样的独裁者"凭借强力"统治，无非是指希特勒的支持者——其中包括纳粹党（Nazi Party）、盖世太保（Gestapo）和国防军（Wehrmacht）——能够在力量上威胁更多的人。然而，是什么使得这些支持者忠于希特勒呢？肯定不是希特勒能够在力量上威胁他们：根本上来说，还是他们相信希特勒权威的合法性。安全机构本身可以通过威胁加以控制，但是在这个体制的某些点上，独裁者必须有相信其合法性权威的忠诚部下。同样，最为卑鄙、败坏的黑手党领袖也是如此：若没有他的"家族"基于某些理由认可他的合法性，他就无法成为教父（capo）。正如柏拉图的《理想国》中苏格拉底说到的那样，即使在一群强盗中间，也必须有某种让他们瓜分赃物的正义原则。由此可见，即使是对最不正义、最残忍的独裁政府而言，合法性也至为关键。

显然，这并不是说一个政权为了存在下去，必须要在绝大多数民众

那里确立合法性权威。在当代有许多这样的例子，少数派的独裁政府为大多数人痛恨，却在几十年里成功地把握权柄。比如叙利亚的阿拉维派（Alawi）政权，或者伊拉克的萨达姆·侯赛因（Saddam Hussein）的社会复兴党（Ba‘athist faction）。更不用说拉丁美洲的各种军人政权和寡头政权了，他们没有广大人民的支持，却依然统治着。在整个民众之中缺乏合法性，并不会造成政权的合法性危机，除非这种合法性的缺乏开始影响到与这个政权紧密相连的精英分子，尤其是那些垄断着强制权力的人，比如执政党、军队和警察。因此，当我们谈论威权体制中的合法性危机时，说的是那些精英内部存在着危机，而他们之间的团结是政权有效运行的基础。

一位独裁者的合法性可以有不同的来源：既可来自豢养的军队对他的个人效忠，也可来自一套精巧的意识形态，为其有权统治加以辩护。在二十世纪，法西斯主义进行了一场最重大的系统性尝试，试图确立一种连贯的、右翼的、既不讲民主也不讲平等的合法性原则。与自由主义和共产主义不同，法西斯主义不是“普世性”学说，因为它否定共同人性的存在或人权的平等。法西斯主义的极端民族主义坚持认为，合法性的最终来源是种族或民族，尤其是日耳曼这样的“主人种族”统治其他民族的权利。它把权力和意志置于理性或平等之上，认为权力和意志凭借自身就有资格统治。然而，纳粹所宣称的日耳曼种族的优越性，只有通过与其他文化的斗争才能得到有力的证明。因此，战争在它那里就不是病态，而是常态。

然而，法西斯主义还没来得及经受合法性的内部危机，就被军事力量击败。希特勒及其余党在柏林地堡中，至死都仍相信纳粹事业的正当性以及希特勒的合法权威。作为战败的结果，如今法西斯主义在多数人眼中已经失去了吸引力。[3] 换句话说，希特勒把他的合法性诉求建立在统治世界的允诺上；然而，日耳曼人得到的却是所谓的“劣等种族”令人恐怖的毁坏和占领。当法西斯主义主要表现为火炬游行和不流血的胜利之时，它不仅对于日耳曼人，而且对于世界上的许多民族，都有高度吸引力，而一旦其内在的军国主义付诸其逻辑结果，就再也休想了。有人可能会说，法西斯主义也遭受着内在矛盾之苦：它过分强调军国主义和战争，不可避免地会跟国际体系产生自我毁灭的冲突。因此，自第二次世界大战结束后，它就不再是能与自由民主抗争的严肃的意识形态对手了。

当然，我们可以问，如果希特勒没有被打败，合法的法西斯主义在今天会如何？但是，法西斯主义的内在矛盾，远比它被国际体系在军事上击败的可能性深重得多。即使希特勒获得胜利，法西斯主义在普遍帝国的和平环境中，也会丧失其内在的存在理由，因为到那时，日耳曼帝国不再能够通过战争和征服来肯定自身。

希特勒战败之后，右翼方面还剩下的替代自由民主的方案，就是一批持久稳固但最终不成体系的军事独裁政权。这些政权绝大多数除了维续传统的社会秩序，没有其他宏大的愿景，它们的主要缺陷在于，找不

到一个说得过去的长期有效的合法性基础。没有人能像希特勒那样阐述一套自圆其说的国家理论，来证明威权主义永久统治的正当性。它们全都不得不接受民主和人民主权原则，然后以各种理由辩称它们国家目前还不适于民主制度，原因要么是共产主义、恐怖主义的威胁，要么是早前民主政权的经济混乱。每一个政权都不得不说自身是过渡性的，最终会还政于民。[4]

然而，缺乏自圆其说的合法性来源带来的缺陷，并不意味着右翼威权政府会迅速倒台或必然瓦解。拉丁美洲和南欧的民主政权，在处理各种严重的社会和经济问题方面，也存在着严重缺陷。[5] 几乎没有政府能够实现经济的快速增长，更多的政府为恐怖主义所困扰。但是，一旦右翼威权政府在某些政策领域面临危机或失败，而这几乎可以说是不可避免的情形，那合法性的缺乏就会成为它的关键缺陷。合法政权由于其良好信誉，人们对于其短期错误，甚至是严重的错误，都能加以理解，并且可以通过撤换首相或内阁来弥补失败。然而，在不合法的政权那里，失败往往导致政权本身倾覆。

葡萄牙就是一个例子。安东尼奥·德·奥利维拉·萨拉查（Antonio de Oliveira Salazar）及其继任者马塞洛·卡埃塔诺（Marcello Caetano）的独裁政府表面上看起来很稳定，以至于让某些观察家把葡萄牙人民描述为“顺从、宿命且极其忧郁”。[6] 就像此前的德国人和日本人那样，葡萄牙人也表明了，那些置身事外的西方观察家早前认为他们不具备民主素质是个错误。1974年4月，卡埃塔诺的独裁政府在其自己军队组建的武装部队运动（MFA）的倒戈下垮台。[7] 其直接动因是葡萄牙在非洲的殖民战争中越陷越深且久战不胜，为此耗费掉了葡萄牙四分之一的财政和大部分兵力。不过，向民主制度的过渡并不顺利，因为MFA并非全都具有民主观念。相当一部分官兵受葡萄牙共产党的影响，以阿尔瓦罗·库尼亚尔（Álvaro Cunhal）为党首的葡共坚持严格的斯大林主义。不过，与1930年代形成对照的是，中间派和民主右派表现出了出乎意料的韧性：在一段猛烈的政治动荡和社会动乱之后，马里奥·苏亚雷斯领导的温和社会党在1976年4月的大选中赢得了多数选票。这一结果的产生不小程度上得益于外部组织的帮助，其中有德国的社会民主党和美国的中央情报局（CIA）。但是，如果葡萄牙没有极其强大的公民社会——政党、工会、教会——来动员和领导广大人民支持民主，外部帮助也起不到作用。现代西方欧洲的消费文明也发挥了作用；用一位观察家的话来说：“工人……可能会上街游行，高喊社会主义革命的口号……但他们向往的是西欧消费社会的生活水平，会把钱花费在购买他们生产的服装、电器和工艺品上。”[8]

次年西班牙的民主转型，或许是近来威权主义合法性之失败的最典型例子。从许多方面来说，佛朗哥将军都可谓是十九世纪那种欧洲保守主义的最后一个代表人物，即已在法国大革命中被击溃的基于君权和圣坛的保守主义。然而，西班牙的天主教意识从1930年代以来一直处于激烈的变化过程中：在1960年代的第二届梵蒂冈会议后，整体而言，教会已经自由化了，西班牙天主教的诸多重要部分接受了西欧的基督教民主

主义。西班牙教会不仅发现基督教与民主之间并没有必然的冲突，而且日益扮演了人权倡导者和佛朗哥独裁政府批评者的角色。[9] 这一新意识反映在天主教的世俗技术官僚的主业社团（Opus Dei）运动中，他们中的许多人在1957年后进入了行政部门，并且深入参与了后来的经济自由化。因此，1975年11月佛朗哥去世时，他政权中的许多重要部门已经准备好接受一系列谈妥的“协定”的合法性，由此不动声色地就废除了佛朗哥所有重要的制度，使反对派合法化，其中还包括西班牙共产党，以及允许选举产生一个制定一部完全民主的宪法的制宪议会。如果旧政权的重要成员（至为重要者当数国王胡安·卡洛斯［Juan Carlos］）不认为佛朗哥主义是民主欧洲的一个时代错误，并且这是一个西班牙在社会和经济层面都愈益与之相像的欧洲，这样的转型就不会发生。[10] 佛朗哥政权的最后一次议会（Cortes）做了一件令人瞩目的事情：它在1976年11月以压倒性多数通过一项法律，该法律规定下届议会由民主选举产生，此举实际上无异于自杀。就像葡萄牙一样，西班牙人民作为整体支持民主的中间派，奠定了民主制的基础，他们先是强力支持1976年12月的公民投票、赞成民主选举，然后在1977年6月平静地选举苏亚雷斯领导的中右派政党组阁。[11]

希腊和阿根廷分别于1974年和1983年转向民主制，在这两个国家中，军队都不是被迫交出权力的。相反，他们让位给文职政府是由于内部产生了分裂，这也反映出他们丧失了对自己的统治权利的信念。像葡萄牙一样，对外关系上的失败是直接原因。1967年掌权的希腊军方从未在民主之外寻求合法性的基础，他们只是声称自己在为“健康”和“可持续”的政治体制的复位铺路。[12] 军人政权因支持希腊裔的塞浦路斯人与大陆统一的要求，导致塞浦路斯被土耳其占领，并且有引发全面战争的可能，这让它丧失了信誉，从而变得不堪一击。[13] 1976年，阿根廷的军政府从总统伊萨贝尔·庇隆（Isabella Perón）手中夺取政权，其主要目标是清除阿根廷社会的恐怖主义；它通过残酷的战争完成了这一目标，但也因此丧失了自身主要的存在理由（raison d’être）。军政府入侵福克兰/马尔维纳斯群岛的决策，挑起了一场不必要的且最终也未取胜的战争，从而足以让自己在人民中间丧失信誉。[14]

还有些其他情形，强硬的军人政府亦无力应对社会和经济问题，令前任民主政府丧失了合法性的正是这些问题。1980年，秘鲁面临着一场急剧严重的经济危机，弗朗西斯科·莫拉莱斯·贝穆德斯将军（General Francisco Morales Bermudez）领导的军人政府，发现自己无力应对一系列的罢工和棘手的社会问题，遂把权力移交给文职政府。[15] 巴西军人在1968—1973年主持政权期间，曾使经济有了令人瞩目的增长，但是，面对着世界石油危机和经济衰退，巴西的军人统治者发现自己并不具有经济管理的特殊才能。此时，最后一位军人总统若奥·菲格雷多（João Figueiredo）辞职下台，让位于一位民选产生的文人总统，军政府中的许多人由此松了一口气，他们甚至为自己曾犯下的错误感到羞耻。[16] 乌拉圭的军人最初是通过发动一场“肮脏战争”夺取政权的，他们镇压了1973—1974年的民族解放运动图帕马罗斯（Tupemaros）起义。然而，乌拉圭是一个具有较为浓厚的民主传统的国家，或许正是因

为这一传统，乌拉圭军人试图在1980年通过公民表决来使其统治制度化。结果，它失败了，并于1983年自动下台。[17]

南非种族隔离制度的创建者，比如前总理维尔沃德（H. F. Verwoerd），不承认人皆平等的自由前提，认为人类种族之间存在着天然区分和等级。[18] 种族隔离是这样一项措施，它一方面允许利用黑人劳工来推动南非的工业发展，另一方面又阻止南非黑人移居城市，而这本来是工业化过程自然会有的伴随现象。这样一项社会工程措施，就其野心而言可谓宏伟，但现在想来，就其终极目标而言又无比愚蠢：根据所谓的“通行证法”（pass-laws），黑人企图在工作场所附近居住就是犯罪，到1981年为止，将近一千八百万黑人因此罪名而遭逮捕。然而，现代经济规律终究不可违逆，到了1980年代后期，南非白人发生思想革命，这使得德克勒克在就任总统前主张，“经济需要数百万黑人在城市永久居住”，并且认为“在这件事上自我欺骗没什么益处”。[19] 于是，种族隔离制度最终因其无益而在白人中间丧失了合法性，由此使得大多数白人接受与黑人共享权力的新制度。[20]

尽管这些情形之间确实存在着差异，南欧、拉美和南非发生的民主转型还是存在着一个显著的共同点。除尼加拉瓜的索摩查（Somoza）外，没有一个国家的旧政权是通过暴动或革命被迫交出权力的。[21] 政权之得以改变，至少部分是因为旧政权的某些成员自愿决定放弃权力，支持民主选举产生的政府。当然，这种自愿放弃权力的做法通常是由某种直接的危机造成的，但它最终可能使得人们日益相信，民主是现代世界中唯一合法的权威来源。它们一旦完成了为自己设定的有限目标——清除恐怖主义、恢复社会秩序、结束经济混乱等等，拉美和欧洲的右翼独裁主义就发现自己没有了继续掌权的正当理由，而且没了自信。如果国王只希望在民主国家做一个名义上的君主，如果教会奋斗在为人权而斗争的前线，那么就很难以君权和圣坛之名屠杀人民。因此，“无人自愿放弃权力”，这一传统名言或许也就到此为止了。

毋庸赘言，许多古老的威权政权并非在一夜之间就转变为民主制，它们常常是自己无能和失算的牺牲品。智利的皮诺切特将军、尼加拉瓜的桑蒂诺民族解放阵线，都不想在他们同意的选举中失利。但事实是，哪怕最顽固的独裁者，也认为他们必须通过进行选举来赋予自身一种民主合法性，至少有那么一层光环。在许多情形中，军队强人交出权力要冒很大的个人风险，他们会因此丧失主要的保护，使自己完全暴露在那些曾被他们迫害的人的报复之下。

右翼威权主义因民主思想而被排除在权力之外，这或许并不奇怪。一旦说到经济或社会整体，哪怕最为强权的右翼政府，其权力也是较为有限的。它们的领导人所代表的传统社会团体，日益处于社会的边缘，那些进行统治的将军和军人通常缺乏思想和理智。可是，左翼的共产极权主义政权又是怎么回事呢？它们有没有重新定义“强权国家”这个词的意义？它们有没有找到一种使自己永久掌握权力的方案？

[1] 马克斯·韦伯（Max Weber）非常详细地阐述了合法化概念，他还对权威的形式做了著名的三种区分，即传统型、理性型和魅力型。这些韦伯式的范畴在用以刻画纳粹德国或苏联这样的极权国家中的权威时，引起了巨大争议。例如，见Rigby and Feher (1982)中的文章。韦伯对于权威类型的最初讨论，见*The Theory of Social and Economic Organization* , ed. by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 324—423。极权国家是难以适用韦伯式的范畴的，这一点表明他那种非常形式化、人为性的理想型体系是有其局限的。

[2] 科耶夫在回应施特劳斯（Strauss）的如下文章时指出了这一点："Tyranny and Wisdom," in Leo Strauss, *On Tyranny* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963), pp. 152—153.

[3] 针对希特勒的内部异议，体现在1944年7月对他的谋杀，这种内部异议可能会日益扩散开来，就像苏联在更多地维持政权几十年中所出现的情形那样。

[4] 关于这一点，见下面这本书的导言，Guillermo O'Donnell and Phillippe Schmitter, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986d), p. 15.

[5] 关于这一主题的经典研究，见Juan Linz, ed., *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[6] 引自一位瑞士记者，见Philippe C. Schmitter, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritariansim in Portugal," *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November 1975): 5—33.

[7] 引自一位瑞士记者，见Philippe C. Schmitter, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritariansim in Portugal," *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November 1975): 5—33.；以及Thomas C. Bruneau, "Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974," in Geoffrey Pridham, ed., *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal* (London: Frank Cass, 1984).

[8] Kenneth Maxwell, "Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal," in Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds., Transition from Authoritarian Rule: Southern Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986c), p. 136.

[9] 见Kenneth Medhurst, "Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy," in Pridham (1984), pp. 31—32; and Jose Casanova, "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy," *Social Research* 50 (Winter 1983): 929—973.

[10] José Maria Maravall and Julian Santamaria, "Political Change in Spain and the Prospects for Democracy," in O'Donnell and Schmitter (1986c) p. 81. 1975年12月进行的一个调查表明，42.2%参与调查的人中有51.7%赞成这些转变，并认为这些转变必然会使西班牙与西欧民主国家接轨。John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), p. 17.

[11] 尽管有顽固的佛朗哥分子反对，仍有77.7%符合资格的选民参与1976年12月的公民投票，其中有94.2%投了赞成票。Coverdale (1979), p. 53.

[12] P. Nikiforos Diamandouros, "Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974—1983," in O'Donnell, Schmitter, and Whitehead, (1986c), p. 148.

[13] 对传统等级制统辖的重申表明军队内部缺乏自信，这就削掉了受第三军以政变威胁支持的政权强人准将迪米特里奥斯·伊奥安尼德斯（Brigadier-General Demetrios Ioannides）的权力基础。P. Nikiforos Diamandouros, "Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974, 1974—1983: A Tentative Assessment," in Pridham (1984), pp. 53—54.

[14] 见Carlos Waisman, "Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy," in Larry Diamond, Juna Linz, and Seymour Martin Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries* , vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo. : Lynne Rienner, 1988b), p. 85.

[15] Cynthia McClintock, "Peru: Precarious Regimes, Autoritarian and Democratic," in Diamond et al. (1988b), p. 350. 此外，秘鲁传统的寡头政治与国家的改革派政党APRA之间的两极分化，这时已经有所缓和，足以容许一个阿普拉党（Aprista）的总统在1985年上台执政。

[16] 关于这一时期的巴西历史，见Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964—1985* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 210—255.

[17] Charles Guy Gillespie and Luis Eduardo Gonzalez, "Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions," in Diamond et al. (1988b), pp. 223—226.

[18] 维尔沃德在1950年后任内务部长，在1961年至1966年期间担任总理，他1920年代实际上在德国学习，回到南非后坚持"新费希特式"的民族理论。见T. R. H. Davenport, *South Africa: A Modern History* (Johannesburg: Macmillan South Africa, 1987), p. 318.

[19] 引自John Kane-Berman, *South* Africa's *Silent Revolution* (Johannesburg: Southn African Institute of Race Relations, 1990), p. 60. 这个说法出现于1987年的竞选运动过程中。

[20] 关于这种情形，我们还可以加上萨达姆·侯赛因的伊拉克。如同许多二十世纪的警察国家一样，社会复兴党领导的伊拉克看起来非常可怕，这种情形一直持续到其军队在美国军事力量的轰炸下崩溃为止。它基于仅次于沙特阿拉伯的石油储量而建立的气势磅礴的军事构造，在中东最大，却是一个空架子，因为到最后伊拉克人民不愿为这个政权斗争。伊拉克这个强权国家在不到十年的时间里卷入两场不必要的毁灭性战争，充分展现了它的致命缺陷，要是伊拉克是个民主国家，这样的战争因人民的意愿，是绝不可能发生的。尽管萨达姆·侯赛因的敌人对他能在战争中生存下来感到吃惊，但是，他的未来以及伊拉克作为区域力量的地位仍成问题。

[21] 在希腊、秘鲁、巴西、南非等国家，罢工和抗议确实在劝说独裁统治者下台上扮演着一定角色，但是，正如我们所见，在另一些国家，政权的垮台是由外部危机造成的。这绝不是说这些因素迫使 旧政权交出权力，但是，之所以能够达成后一点，则完全取决于这些因素。

第3章

# 强权国家的缺陷（II）或，在月亮上吃菠萝

那好吧，下面是1960年代编写的古比雪夫（Kuybyshev）九年级教科书的选段："1981年。共产主义：共产主义物质丰富、文化繁荣……所有城市交通都实现了电气化，一切有害企业都搬迁到城外……我们生活在月亮上，漫步在花丛中、果树下……"

可是，要多少年我们才能在月亮上吃菠萝呢？要是有一天我们能在地球上把西红柿吃个饱就很好了！

——安德烈·努伊金（Andrey Nuikin），

"蜜蜂与共产主义理想" [1]

极权主义是第二次世界大战后西方发展出来的一个概念，用以描述苏联和纳粹德国，它们是性质上迥异于十九世纪传统威权主义的暴政。[2] 希特勒和斯大林以极其大胆的社会和政治议程，重新界定了强权国家的含义。像佛朗哥的西班牙那样的传统专制国家或拉丁美洲的各式军事独裁政府，它们从未想要粉碎"市民社会"——即社会的私人利益领域，而只是去加以控制。佛朗哥的长枪党（Falangist party）或阿根廷的庇隆主义运动都未能确立系统的意识形态，它们甚至在改变民众的价值和态度上，也只是三心二意。

相反，极权主义国家基于一种明确的意识形态，后者对于人类生活有一个全面的看法。极权主义试图彻底毁灭市民社会，对国民生活的方方面面进行"总体"控制。自1917年布尔什维克掌权那一刻起，苏维埃国家就对俄罗斯社会中所有潜在的权力竞争者进行系统打击，其中包括反对党、新闻媒体、工会、私营企业和教会。在1930年代末，标有这些名称的机构仍然存在，但它们只剩下一个空壳，由政权组织并完全受政权控制。由此而形成的社会，其成员被简化为"原子"，除了一个全能的政府之外，他们不与任何"中介机构"发生联系。

极权主义政府希望通过控制新闻媒体、教育和宣传来改变人的信仰和价值，由此来重塑苏联人自身。这种控制向下扩展到每个人最私人、最亲密的关系，比如家庭关系。少年帕维尔·莫洛佐夫（Pavel Morozov）向斯大林的警察告发自己的父母，为此，多年来被政府树立为苏维埃儿童的楷模。用米哈伊尔·海勒（Mikhail Heller）的话来说："随着社会系统地、有序地被原子化，构成社会结构的各种人际关系——家庭、宗教、历史记忆、语言——都成了控制对象，个体的亲密关系要由其他人来选择，并要得到国家的批准。" [3]

肯·凯西（Ken Kesey）1962年出版的小说《飞越疯人院》（One Flew Over the Cuckoo's Nest），为极权主义的抱负提供了一个例证。小说围绕的是精神病院的病人，他们在残暴的大护士的监视下过着幼稚无聊的生活。小说主人公麦克墨菲（McMurphy）试图通过打破精神病院的规则来解放他们，最终带领病人们奔向自由。然而，在这一过程中，他发现所有病人都是自愿待在里头的；他们都害怕外面的世界，因而情愿被监禁，与大护士保持着一种安全的依赖关系。所以，这就是极权主义的最终目标：不只是剥夺新苏联人的自由，而且要让新苏联人为了安全而害怕自由，哪怕在没有强制的情形下也会肯定锁链下的幸福。

许多人认为，苏联极权主义的有效性，得到了俄国人在前布尔什维克主义时期的威权传统的加持。欧洲人对于十九世纪俄国人的看法，可以法国旅行家屈斯蒂纳（Custine）的话为例，他说俄国这个民族"习惯了奴隶状态……只在乎恐怖和野心"。[4] 西方人之所以认为苏联共产主义具有稳定性，是因为他们自觉不自觉地秉持这样一种信念：俄国人对民主没有兴趣，或者还没有准备好接受民主。苏维埃的统治在1917年毕竟不同于第二次世界大战后东欧的情形，它不是通过外部力量强加给俄国人的，而且在布尔什维克革命之后延续了六七十年，期间历经饥荒、动乱和入侵。这种情形表明，这一体制在广大人民中尤其是在统治精英中赢得了一定程度的合法性，并且反映了这一社会自身偏好威权主义的天然倾向。因此，西方观察家尽管非常愿意相信波兰人只要有机会就想推翻共产主义，但对于俄国人，则不会有如此想法。换句话说，他们满足于做精神病院的病人，他们待在里头，并不是因为有铁窗和囚服，而是因为他们自己渴求安全、秩序、权威，以及苏维埃政权赐予他们的帝国雄风和超级大国地位的那种额外恩惠。强权的苏维埃国家确实看起来非常强大，在全球战略竞争中没有一处逊色于美国。

人们相信，极权国家不仅会永久地存在下去，而且会像病毒一样在全世界传播开来。当共产主义输出到东德、古巴、越南或埃塞俄比亚时，它已相当完备，有一个作为先锋队的政党、中央集权的国家机器、一个警察机构以及一整套支配生活方方面面的意识形态。无论上述国家的民族传统或文化传统为何，这些制度都显得非常有效。这种自我永存的权力机制后来是什么状况？

1989年——正值法国大革命和美国宪法通过两百周年，共产主义最终瓦解，成为世界历史上的大事。

自1980年代初，共产主义世界发生了迅速而持续的变化，那时我们认为这些变化理所当然，却没有注意到这些变化的严重性。为此，回顾一下这一时期的重大事件是有益的：

- 1980年代初期，中国共产党领导层开始允许占中国人口百分之八十的农民自己种植和售卖粮食。农业实际上取消了集体化，资本

主义的市场关系不仅在农村重新出现，而且也出现在城市的工业领域。

• 1986年，苏联报纸开始发表文章批评斯大林时期的罪行，这一主题自1960年代赫鲁晓夫（Khrushchev）下台以后不曾为人触及。此后，新闻自由迅速扩大，禁忌一个接着一个被打破。到1989年，可以在报纸上公开抨击戈尔巴乔夫和其他苏联领导人，1990年和1991年，苏联发生大规模的游行示威，要求戈尔巴乔夫辞职。

• 1989年3月，改组后的新一届人民代表大会和最高苏维埃进行选举。次年，苏联的十五个加盟共和国进一步进行选举，同时进行地方选举。共产党试图控制这些选举，但即使如此也未能阻止许多地方议会处于非共产党代表的控制之下。

• 1989年春，中国北京的天安门广场一度为数万学生占领，他们要求扫除腐败，在中国进行民主改革。6月初，学生运动结束。

• 1989年2月，苏联红军撤出阿富汗。后来表明，这是一系列撤军的开始。

• 1989年初，匈牙利社会主义工人党（the Hungarian Socialist Workers）的改革派宣布下一年进行自由的多党选举。1989年4月，波兰（统一）工人党与团结工会通过一次圆桌协议达成共享权力的同意书。在其后的选举中，波兰共产阵营的作弊同样未能奏效，团结工会组阁的政府遂在7月掌权。

• 1989年7月和8月，数万到数十万东德人开始涌入西德，由此引发一场危机，很快导致柏林墙倒塌和东德政府瓦解。

• 于是，东德的瓦解触发了捷克斯洛伐克、保加利亚和罗马尼亚的共产党政府的垮台。到1991年初，东欧的所有前共产党国家，包括阿尔巴尼亚和南斯拉夫的几个主要的共和国，都顺理成章地进行了自由的多党选举。除罗马尼亚、保加利亚、塞尔维亚和阿尔巴尼亚之外，共产党人一开始就在各处被驱除出政府，而在保加利亚，当选的共产党政府很快就被迫下台。[5] 华沙条约的政治基础就这样消失了，苏联军队开始从东欧撤离。

• 1990年1月，苏联宪法中保障共产党“领导地位”的第六条被废除。

• 随着第六条的废除，苏联成立了许多非共产主义政治党派，并且在许多苏维埃共和国掌权。最值得注意的是鲍里斯·叶利钦（Boris Yeltsin）在1990年春当选为俄罗斯共和国总统，他随后与俄罗斯议会中的支持者一道脱离了共产党。接着，这伙人开始鼓吹恢复私有财产和市场。

- 1990年期间，苏联的各个加盟共和国，包括俄罗斯和乌克兰，其选举产生的议会都宣布了各自的“独立”。波罗的海诸国甚至走得更远，它们在1990年3月宣布完全脱离苏维埃联盟。这并没有如许多人所预料的那样，引来一场直接的镇压，反倒是在俄罗斯内部造成了一场围绕着是否要维持旧联盟的权力斗争。

- 1991年6月，俄罗斯首次进行完全自由的全民选举，叶利钦当选为俄罗斯联邦总统。这表明权力正加速从莫斯科转移到地方。

- 1991年8月，苏联共产党内强硬派发动反戈尔巴乔夫的政变失败。这既是策划者无能和优柔寡断的结果，但更是因为在叶利钦领导下，据称驯服而渴望权威的苏联人民对民主制度的大力支持。

若回到1980年，研究共产主义问题的严肃学者会说，在未来十年，这些事件没有一个会发生，甚至连可能性都没有。这一判断或许是基于这样一个观点：上述任何一个事件都会破坏共产主义极权政权的关键要素，由此给整个体制造成致命打击。实际上，随着旧苏联解体、共产党在1991年8月政变失败后被禁止在俄罗斯活动，共产主义的最后一幕落下了。那么，早前的预料为何不确？自改革以来，我们所见的整个强权国家显得如此脆弱，该如何解释呢？

最基本的缺陷是经济，可是，西方观察家却未能注意到其严重性。对于苏联体制而言，它是难以容忍经济上的失败的，因为，这个政权自身明确宣称其合法性在于它有能力让人民过上物质丰裕的生活。现在我们很难回想，一直到1970年代早期，经济增长实际上一直被认为是苏联强盛的一个标志：1928—1955年间，苏联的国民生产总值（GNP）年增长率从4.4%提高到6.3%，在随后的二十年里，也以高出美国的国民生产总值一半的速度增长，一度让人觉得赫鲁晓夫扬言超过并由此埋葬美国的说法真实可信。[6] 但是，从1970年代中期开始，这种增长率减缓，根据美国中央情报局（CIA）的估计，1975—1985年间，年增长率在2.0%—2.3%之间。越来越多的证据显示，这些数字所标示的增长率有所夸大，因为没有把隐性的通胀考虑在内；苏联的许多改革派经济学家断言，这一时期的增长率应在0.6%—1.0%之间，甚至是零增长。[7] 由于整个国民生产总值增长乏力，加上自1980年代早期开始每年国防开支增长2%—3%，这就意味着民用经济在戈尔巴乔夫上台前十年实际上大大缩水。[8] 任何一个人，只要他在苏联旅馆住过，在苏联商店买过东西，或者在赤贫生活明显可见的苏联农村走过，就应该认识到苏联经济存在着非常严重的问题，但它们并没有在官方统计数据中得到完全反映。

重要的是如何解释经济危机。1980年代晚期，苏联的经济机构内部发生了一次令人瞩目的思想革命。勃列日涅夫时代的保守派在戈尔巴乔夫上台三四年后，就为改革派经济学家所取代，比如埃贝尔·阿甘别吉扬

（Abel Aganbegyan）、尼古拉·彼得拉科夫（Nikolay Petrakov）、斯坦尼斯拉夫·沙塔林（Stanislav Shatalin）、奥列格·波格莫洛夫（Oleg Bogmolov）、列昂尼德·阿巴尔金（Leonid Abalkin）、格里高利·亚夫林斯基（Grigory Yavlinsky）和尼古拉·什梅列夫（Nikolay Shmelev）。这些人全都知晓——尽管在某些情形上知晓得不完善——自由经济理论的基本原则，并且确信中央集权的苏维埃行政命令体制是苏联经济衰落的根源所在。[9]

然而，如果我们只是根据经济法则来解释随后的改革过程，那就错了。[10] 正如戈尔巴乔夫自己指出的那样，1985年的苏联并未处于危机之中，而是处于一种“前危机”状态。其他国家曾经受住严重得多的经济困难。比如，在大萧条期间，美国的实际国民生产总值跌了近三分之一，但这并未导致人们对于美国体制的普遍不信任。人们对于苏联经济的重大缺陷的认识已有一段时间，而且，为了阻止苏联经济的衰退，也曾进行一整套传统改革。[11]

因此，要理解苏维埃政府的真正缺陷，就必须把经济问题置于更大危机的背景之下，也就是置于整个制度的合法性危机之下。经济上的失败不过是苏联体制中诸多失败的一例，这些失败导致信仰体系的急剧崩溃，并使整个体制的基础结构的缺陷暴露无遗。极权主义最为根本的失败在于其未能成功控制思想。现在可知，苏联国民一直保持着独立思考的能力。尽管有政府多年来的宣传，许多人仍知道政府在对他们撒谎。对于在斯大林主义的操控下所遭受的个人苦难，他们仍愤慨万分。几乎每个家庭都失去过亲人或朋友，或在集体化过程中，或在1930年代的大清洗中，或在战争中，这比斯大林在外交政策上的错误代价更沉重。他们知道，这些受害者受到不公正迫害，而苏维埃政权从未为这些恐怖罪行承担责任。人民还知道，在这个所谓的无阶级社会中，兴起了一个新型的阶级体系，即政党官员阶级，他们贪污腐化、享受特权，与旧政权的官员无异，只是更加虚伪。

为了表明这一点，我们可以看一看戈尔巴乔夫时代的苏联所使用的词语，比如“民主化”（demokratizatsiya），它不停地被戈尔巴乔夫用来表明自己的目标。当然，列宁坚持认为，苏联通过党的专政，实现了比西方的“形式上的”民主更为真实的民主。然而，当代苏联任何一个使用“民主化”一词的人都会认为，它指的是西方的民主，而不是列宁式的中央集权主义。同样，对于苏联人而言，“经济”（以及“经济考量”或“经济上最佳”）这些词在今天所指的意思，就是资本主义 供求法则所定义的“效率”。而任何一个对日益恶化的生活质量感到绝望的苏联年轻人都会告诉你说，他们唯一的愿望就是生活在一个“正常的”国家，也就是一个没有为马克思列宁主义的意识形态扭曲的自由民主国家。我的一位苏联朋友在1988年告诉我说，逼自己的孩子做家庭作业，对她来说简直是一种折磨，因为“每个人都知道”民主意味着“你可以做你想做的事情”。

更为重要的是，感到愤怒的，不只是体制的受害者，还有体制的受益者。比如，1986至1990年任政治局委员、“公开性”（glasnost’）政策

的设计者亚历山大·雅科夫列夫（Aleksandr Yakovlev），鼓吹“新思维”政策的外交部长爱德华·谢瓦尔德纳泽（Eduard Shevardnadze），以及俄罗斯总统鲍里斯·叶利钦，他们全都曾在共产党机构的中枢任职。他们就像佛朗哥政权的国会议员或者阿根廷和希腊的将军一样，自愿交出权力，因为他们清楚苏维埃体制的核心已病入膏肓，而自己又身居要职，对此能有所作为。尽管与美国的竞赛增强了改革的需要，但是，1980年代后期所做的改革并非外部强加于苏联的。相反，它是内部信仰危机的一个结果，这一危机甚至影响到了包括上一代在内的大部分苏联精英。

体制合法性的逐渐流失，并非预先计划好的，也不是一夜之间发生的。最初，戈尔巴乔夫把公开性和民主化用作工具，来巩固自己的领导地位，后来，他又动员人民反对顽固的经济官僚主义。他这样做，与赫鲁晓夫在1950年代使用的策略没什么两样。[12] 但是，这些最初在很大程度上具有象征意义的政治自由化行为，很快就有了自己的生命，成了寻求政治自由化的变革活动。戈尔巴乔夫最初对公开性和改革的号召，立即在知识分子中得到了一致响应，因为他们对于体制的弊端洞若观火。结果，衡量旧体制进而发现其失败就只有一套标准：自由民主制度的标准，即市场导向型经济的生产力和民主政治的自由。[13]

苏联人民被他们的统治者欺凌，不仅为其他欧洲人鄙视，也为他们自己国家的知识分子鄙视，认为他们是威权主义的被动共谋者，然而这种看法是错误的。1989年后，公民社会开始在极权主义扫荡过的区域重建自身，成千上万的新社团悄然兴起——政治党派、工会、新杂志和新报纸、环保俱乐部、文学社、教会、民族团体，等等。苏联人民对原威权主义社会契约的合法性的所谓认可不过是假象，他们中的绝大多数人，抓住一切机会向原共产机构的代表投下反对的一票。俄罗斯人民在政治上的成熟，尤其体现在：他们没有把塞尔维亚的米洛舍维奇（Milosevic）那样的煽动家或戈尔巴乔夫那样的三心二意的民主派，而是把鲍里斯·叶利钦选为第一位民选总统。1991年8月，保守派发动政变，俄罗斯人民响应叶利钦的号召，捍卫新确立的民主制度，进一步地显示了他们在政治上的成熟。就像此前的东欧人民一样，他们表明自身并非麻木不仁，也不是散沙一盘，而是随时准备着捍卫自己的尊严和权利。[14]

对苏联基础信仰结构的如此幻灭，并非一夜之间发生的事情，这表明作为一种体系的极权主义，在1980年代之前就已丧失人心。实际上，极权主义终结的开端，或许可以一直追溯到1953年斯大林死后那段时期，当时，当局终止了不分青红皂白的恐怖政策。[15] 在赫鲁晓夫1956年做了所谓的“秘密报告”，以及斯大林的古拉格集中营关闭之后，当局不再完全依赖高压来推行它的政策，而是日益通过哄骗、欺诈和收买使人民认同它的目标。在某种意义上，逐渐抛弃完全恐怖的政策是不可避免的，因为在这种斯大林体制下，领导层自身的每一个人都不会有安全感——斯大林统治下的警察头子叶若夫（Yezhov）和贝利亚（Beria）被处决，外交部长莫洛托夫（Molotov）的妻子被关进古拉格集中营，

斯大林的继任者赫鲁晓夫曾生动地描述说，斯大林一个奇怪的眼神就能让一个政治局委员有生命之忧，甚至斯大林本人也没有安全感，他时刻担心着别人的阴谋。因此，在斯大林死后，清除这样一种对于其执行者如此致命的恐怖体制，便几乎成了高层领导人义不容辞的使命。

苏维埃政权决定不再不分青红皂白地杀害人民，这就改变了国家与社会之间的均势，从而有利于社会，这也意味着，从今往后苏维埃政权不再控制苏联人民生活的方方面面。不能再简单取缔或操控消费者的需求、黑市，或地方政治机构。警察的恐吓仍是这个政权的重要武器，但常常是在幕后运作，而且必须辅之以其他政策手段，比如更多消费品的承诺。在戈尔巴乔夫上台之前，苏联多达20%的国民生产总值是在黑市生产或通过黑市实现的，它完全在中央计划者的控制之外。

中央控制日益弱化的一个实例是，1960年代和1970年代期间，在苏联除俄罗斯之外的共和国中，出现了大量的“黑手党”，比如，臭名昭著的“棉花黑手党”（cotton mafia）就在共产党第一书记拉希多夫（Rashidov）领导下的乌兹别克斯坦猖獗一时。只是在他与苏维埃主席勃列日涅夫以及其女加琳娜（Galina）、其女婿丘尔巴诺夫（Churbanov）（莫斯科警察头子）的私人关系的保护下，拉希多夫才得以多年掌控这个腐败的官僚帝国。这帮官僚成功伪造了共和国的棉花生产记录，把大量资金转入私人的银行账户，并且操控地方党组织使其不受莫斯科的监督。这一时期，各类黑手党在苏联社会蔓延，主要是在俄罗斯之外的共和国，但是也在莫斯科和列宁格勒这样的城市扩张。

这样一种体制是无法被描述为极权主义的；它也无法被描述为威权主义的另一种形式，比如拉丁美洲的独裁。或许，用以描述勃列日涅夫时代的苏联和东欧最好的标签是瓦茨拉夫·哈维尔（Václav Havel）的说法，他把这些政权称作“后极权主义”，意指这些政权尽管不再是1930年代和1940年代那样充满血腥的警察国家，但是仍处于早前极权主义横行的阴影之下。[16] 极权主义并不足以清除这些社会中的民主观念，但是，它留下的遗产却限制了随后推行民主化的能力。

极权主义在中华人民共和国和东欧诸国也遭失败。甚至在中华人民共和国的“斯大林”时代的鼎盛期，中央政府对中国经济的控制也从未像苏联那般彻底，可能有四分之一的经济从未纳入国家计划的范围。因此，当邓小平在1978年推动国家进行经济改革时，许多中国人对1950年代以来的市场和承包经营记忆犹新，为此，他们在随后的十年里能够利用好经济自由化，也就没什么让人吃惊的了。尽管邓小平在言谈中仍继续表现得忠于毛泽东思想和马列主义，但实际上他在农村恢复了私有财产，并使得整个国家向全球资本主义经济开放。可以说，启动经济改革是共产党领导层对于社会主义中央计划之失败最早的明确承认。

一个极权主义国家容许广大私营部门存在，严格说来已不再是极权主义了。在1978—1989年间盛行的相对自由的氛围中，公民社会——自发的商业组织、企业家团体、非正式社团等——在中国迅速成长起

来。中国领导层认为，可以通过扮演中国现代化和改革的主导角色来确保自身的合法性，而死守马克思主义正统是做不到这一点的。

可是，跟苏联的情形一样，合法性并不容易获得。经济现代化要求中国社会向国外的思想和影响开放；它把权力从国家转移到公民社会；它带来了一党制难以克服的腐败和其他社会弊端；它造成了越来越多受过良好教育的具有世界眼光的精英，这些人生活在大城市，发挥着中产阶级的功能。正是这些精英的孩子，在1989年4月胡耀邦逝世举行悼念之际组织了始于天安门广场的一系列抗议活动。[17] 这些学生，其中一些曾在西方留学，熟悉中国之外的政治实践，他们不再满意中国共产党有所偏向的改革，即允许大幅度的经济自由却不允许任何政治自由的改革。

有些人认为，天安门广场的学生抗议活动，与其说是要求政治参与的自发表达，不如说是高层权力斗争的反映……[18] 但是，这并不意味着它们就不是中国社会内部存在的对现存体制不满的表达。此外，由于不存在权力交接的宪法机制，领导权的竞争者常常试图通过打改革牌来击败对手。但是，打改革牌几乎不可避免会释放出社会中无法为操控者控制的新势力和新观点。

1989年的事件之后，中国被视为亚洲的又一个威权国家。在这个国家自己的大部分精英那里，尤其是在将来有一天要接手这个国家的年轻人中间……没有一种前后一致的意识形态指导。在毛泽东的领导下，中华人民共和国一度被世界革命者当作典范，这种情形如今不再，尤其当与这个地区快速增长的资本主义国家比较时更是如此。

一直到1989年夏，东欧难民危机开始之际，许多西方人仍以为社会主义已在东德和其他东欧国家扎根，他们相信，这些国家的人民一旦自由，就会选择一种既非共产主义也非资本主义民主的“人道的”左翼体制。事实表明，这完全是一种幻想。在东欧，由于苏维埃制度是被迫强加给并非心甘情愿的人民头上的，因此，极权主义在那里的失败要比在苏联和中国快得多。这或许没什么可惊讶的。在东欧，公民社会尽管都遭到不同程度的破坏，但没有苏联那么彻底：比如，在波兰，农业就没有像邻国乌克兰和白俄罗斯那样实行集体化，教会仍保持一定程度的独立。除了苏维埃制度下的人民反对共产主义价值之外，当地的民族主义力量一直让人们保持着共产主义社会之前的记忆，并在1989年末的剧变之后迅速恢复过来。令人惊讶的是，一旦苏联人表示无意介入支持东欧同盟国，所有东欧国家的共产党机构都士气全无，就连保守派里也无一人愿意动一根指头起而自卫。

在撒哈拉以南的非洲，由于大部分地区经济崩溃、内战四起，到1980年代末，非洲的社会主义和一党制强权国家的后殖民传统，几乎完全失去了人民的信任。最悲惨的是那些完全教条化的马克思主义国家，如埃塞俄比亚、安哥拉和莫桑比克。而在博茨瓦纳、冈比亚、塞内加尔、毛里求斯和纳米比亚这些国家，民主已开始发挥作用，与此同时，

在其他非洲国家的影响下，威权统治者被迫承诺会进行自由选举。

当然，中国依然是由共产党政府统治，古巴、朝鲜和越南也是如此。但是，在1989年7月至12月间东欧六个共产主义政权突然崩溃之后，共产主义的概念发生了巨大变化。此前，共产主义一度认为自己是比自由民主更高、更先进的文明形态，此后却与高度的政治落后和经济落后联系在一起。共产主义政权虽然仍继续存在于这个世界，但不再是一种具有活力、充满吸引力的理念了。那些自称共产主义者的人，正竭尽全力去维护他们以前的地位和权力。如今，共产主义者发现自己身处这样一种无聊境地，即他们要维护一种已然过时的社会秩序，如同君主主义者想方设法在二十世纪继续存在。他们一度给自由民主造成的意识形态威胁不在了，随着红军从东欧撤退，大部分军事威胁也将消失。

尽管民主思想颠覆了世界各地的共产主义政权的合法性，但是，民主要确立自身，也有着巨大的困难。前苏联的十五个加盟共和国，未来的民主之路正长。保加利亚和罗马尼亚自共产主义统治者被赶下台后，政治动荡频仍。南斯拉夫则经历了内战和分裂。只有匈牙利、捷克斯洛伐克、波兰和前东德在随后的十年里顺利地过渡到稳定的民主制度和市场经济，但是，即使在这些国家，它们所面临的经济问题，也比此前预想的要严重得多。

有人曾指出，即使共产主义消亡，也会很快被一种狭隘的、攻击性的民族主义所取代。因此，现在就庆祝强权已成过去为时尚早，在他们看来，在共产极权主义不能生存下去的地方，民族主义的威权体制，甚至俄国式或塞尔维亚式的法西斯主义完全可能扎根。在可以想见的未来，此部分世界任何时候都不会有和平，也不会有民主，而且，根据这派思想的说法，它们对现存西方民主国家的威胁，丝毫不逊于过去的苏联。

但是，即使所有前共产主义国家都未能很快地顺利过渡到稳定的民主制，我们也不应感到意外；相反，若是这样的情形发生了，倒令人惊讶。在成功的民主确立之前，有大量的障碍需要克服。比如，过去的苏联完全无法民主化。苏联若自由到被认为是一个真正的民主政体，那很快就会按照民族和种族分解为一系列小国家。不过，这并不是说苏联的各个部分（包括俄罗斯联邦和乌克兰）无法民主化。但是，要实行民主化，就不得不经历民族分裂这样一个痛苦过程，这一过程不会很快完成，甚至还会经历流血冲突。在苏联，这一过程始于1991年4月，十五个加盟共和国中的九个重新协商《联盟条约》，8月政变失败后，这一过程迅速加快。

此外，至少有部分新出现的民族主义与民主制度之间并无内在矛盾。稳定的自由民主当然绝不会很快就在乌兹别克斯坦或塔吉克斯坦确立，但是，立陶宛或爱沙尼亚这样的国家一旦获得民族独立，那它们的自由程度绝不会亚于瑞典或芬兰。同时，新出现的民族主义也不一定就是扩张的或攻击性的民族主义。最显著的例子，就是1980年代末至

1990年代初俄罗斯民族主义主流在向“小俄罗斯”观念演变，这一点不仅反映在鲍里斯·叶利钦这样的自由主义者的思想中，也体现在爱德华·沃洛金（Eduard Volodin）和维克托·阿斯塔菲耶夫（Victor Astaf'yev）这样的保守派民族主义者身上。

我们应该对过渡时期的状况与常态小心地加以区分。在苏联和东欧的部分地区，我们可能看到，取代马列主义者的是一些独裁者、民族主义者和军人；在某些地方，共产主义者甚至可能卷土重来。但是，他们所代表的威权主义是局部的、不成体系的。就像拉丁美洲的各种军事独裁者一样，他们最终不得不面对这样一个事实：他们并不拥有长期的合法性资源，他们也没有解决所面临的长期的经济问题和政治问题的良好方案。在这部分世界，唯一享有广泛合法性的一致性意识形态仍然是自由民主。这一地区的许多人尽管在这一代看不到民主的实现，但是他们的下一代可以看到。实际上，西欧向自由民主的过渡也是一个漫长的艰难过程，但是，这种事实并不能阻止该地区的每个国家最终完成这一旅程。

人们认为，共产极权主义中断了社会演化的自然有机过程，而代之以一系列自上而下的强制革命：摧毁旧的社会阶级、快速工业化和农业集体化。正是这种大规模的社会工程让共产主义社会与非极权主义社会区分开来，因为它们的社会变革并非来自社会，而是来自国家。社会科学家认为，在“正常”社会中可以普遍适用的经济现代化和政治现代化的正常法则，在这样的国家中被悬置了。[19] 苏联和中国在1980年代的改革过程尽管在短期内没有获得成功，但揭示了人类社会演化的一些重要东西。因为，极权主义虽然设法摧毁了革命前俄国和中国社会的主要制度，但是在造就一个苏维埃式或毛泽东式的新人方面却毫无成效。这两个国家分别在勃列日涅夫时代和毛泽东时代所产生的精英，在可比较的经济发展的水平上来看，比人们所料想的更像他们的西方同行。他们中最进步的精英不仅能够理解（哪怕不能完全认同）西欧、美国和日本共有的消费文化，而且也能理解这些国家的政治观念。苏联和中华人民共和国的人民尽管仍保有诸多独特的“后极权主义”特征，但他们也不是此前的西方理论设想的那样，是一些原子化的、不能自主的和渴望权威的孩子。相反，事实表明，他们是能够分辨真假对错的成人，像任何过往时代的成年人一样，寻求他人对其成人资格和自主性的承认。

[1] 载Yu. Afanaseyev, ed., *Inogo ne dano* (Moscow: Progress, 1989), p. 510.

[2] 极权主义的权威定义，见Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, second edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

[3] Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988), p. 30.

[4] The Marquis de Custine, *Journey for Our Time* (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951), p. 323.

[5] 自1989年以来，所有这些东南欧国家都经历了类似的革命。部分共产主义旧政权成功地重新把自身包装成“社会主义”，并在相当公平的选举中获得多数，但是，随着人民对民主的要求越来越迫切，这些政权随之就受到猛烈抨击。正是这种压力导致了保加利亚政权的垮台，并严重削弱了“重新包装的政权”，当然塞尔维亚的米洛舍维奇（Milosevic）是个例外。

[6] Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 1988), p. 38.

[7] 安德斯·阿斯隆德（Anders Aslund）援引了赛留宁（Selyunin）和哈宁（Khanin）以及埃布尔·阿甘别吉扬（Abel Aganbegyan）的数据，见Aslund, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), p. 15. 阿斯隆德指出，苏联在战后绝大部分时期用于国防的开支，据美国中央情报局的估计，占净物质产品的15%—17%，不过可能更高，达国民生产总值的25%—30%。从1990年开始，苏联发言人，比如爱德华·谢瓦尔德纳泽（Eduard Shevardnadze），在说到国防开支占整个苏联经济的比重时，通常用到的数字是国民生产总值的25%。

[8] 安德斯·阿斯隆德（Anders Aslund）援引了赛留宁（Selyunin）和哈宁（Khanin）以及埃布尔·阿甘别吉扬（Abel Aganbegyan）的数据，见Aslund, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), p. 15. 阿斯隆德指出，苏联在战后绝大部分时期用于国防的开支，据美国中央情报局的估计，占净物质产品的15%—17%，不过可能更高，达国民生产总值的25%—30%。从1990年开始，苏联发言人，比如爱德华·谢瓦尔德纳泽（Eduard Shevardnadze），在说到国防开支占整个苏联经济的比重时，通常用到的数字是国民生产总值的25%。

[9] 关于这些不同流派的苏联经济学家的概述，见Aslund (1989), pp. 3—8; Hewett (1989), pp. 274—302. 苏联人对于中央计划的批评的一个代表性例子，见如下文章，Gavril Popov, "Restructuring of the Economy's Management," in Afanaseyev (1989), pp. 621—633.

[10] 很显然，安德罗波夫（Andropov）和戈尔巴乔夫在他们主政时都在某种程度上意识到经济滑坡的严重性，这两位领导人最初的改革动力在于这样一种想法：他们必须行动起来避免经济危机。见Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology* (New York: Norton, 1987), p. 71.

[11] 中央集权的经济管理其绝大多数固有的低效和病状，在改革过程中已经暴露无遗，这些都记录在1950年代的文献档案中，见如下著作：Joseph Berliner, *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1957)，这本书的分析基于对流亡者的访谈。很可能，在安德罗波夫和戈尔巴乔夫这些苏联领导人执政之时，克格勃（KGB）也完全能够为他们提供类似的分析。

[12] 1985年，戈尔巴乔夫实际上赞扬了斯大林的一生；1987年，他（像赫鲁晓夫一样）仍赞同斯大林在1930年代集体化过程中的所作所为。只是到了1988年，他才对布哈林（Bukharin）和列宁在1920年代实行"新经济政策"期间的所提倡的有限自由化有所肯定。见戈尔巴乔夫1987年11月7日纪念伟大的十月社会主义革命七十周年的讲话，其中提到了布哈林。

[13] 事实上，有些右翼俄罗斯民族主义者赞成较为系统的非马克思主义的反资本主义、反民主主义意识形态，比如亚历山大·普罗霍洛夫（Aleksandr Prokhanov）。亚历山大·索尔仁尼琴（Aleksandr Solzhenitsyn）曾被指控具有这种倾向，但他最后成了民主的一位关键支持者。见他的文章，"How We Are to Restructure Russia," *Literaturnaya Gazeta* no. 18 (September 18, 1990): 3—6.

[14] 我完全认可杰里米·阿兹雷尔（Jeremy Azrael）的观点：认为俄罗斯人民没有能力选择民主的西方民主派人士，以及他们本国那些厌恶俄罗斯的知识分子，应该向他们道歉。

[15] 在苏联问题专家之间，关于极权主义的计划的最终成功，"极权主义"一词是否能够确切地用以描述后斯大林时代的苏联或此前东欧的卫星国，长期存在着争论。目前关于苏联极权主义时期的结束时间的认定，见Andranik Migranian, "The Long Road to the European Home," *Novy Mir* 7 (July 1989): 166—184.

[16] Václav Havel et al., *The Power of the Powerless* (London: Hutchinson, 1985), p.27. 这一术语也曾为胡安·林茨（Juan Linz）用以描述勃列日涅夫时代的共产主义政权。人们不应该认为，赫鲁晓夫和勃列日涅夫领导下的苏联不过是另一种威权政府。一些苏联问题专家，比如杰里·霍夫（Jerry Hough），认为他们在1960年代或1970年代的苏联就已经发现了"利益集团"或"制度多元化"。不过，尽管在不同的经济部门之间，或者在莫斯科与省级党委组织之间存在一定的讨价还价和妥协，但是，根据国家本身规定一套严格规则来看，还是出现了相互干扰的情形。见H. Gordon Skilling and Franklyn Griffiths, eds., *Interest Groups in Soviet Politics* , (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), and Hough (1979), pp. 518—529.

[17] 胡耀邦生前是邓小平的同僚，被学生认为是中共党内的改革派。关于这些事件的年表，见Lucian W. Pye, "Tiananmen and Chinese Political Culture," *Asian Survey* 30, no. 4 (April 1990b): 331—347.

[18] 这种看法见Henry Kissinger, "The Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair," *Washington Post* (August 1, 1989), p. A21.

[19] 事实上，这些社会之间也极其不同，因而有相互独立的不同学科加以研究，比如"中国问题研究"、"苏联问题"或"苏联政体研究"，它们针对的不是公民社会的方方面面，而仅仅是针对政治、所谓的最高统治者以及一群常常由十个或十二个强人组成的政界。

## 第4章

# 世界范围的自由革命

> 我们站在一个重要时代、一个骚动时代的门口，精神跳跃着飞驰向前，超越过去的形态，呈现新的面貌。过去所有把我们世界连接在一起的想象、概念和纽带如同梦境般消散、崩塌。精神的一个新阶段正准备出场。有些人虽然无力反对它，却贪恋着过去，只有哲学特别欢迎它、认可它。
>
> ——黑格尔，1806年9月18日的一篇演讲。[1]

无论是基于“坚如磐石”的政党、军人集团，还是基于个人独裁，左翼共产主义和右翼威权主义得以维持强权政府的内在政治凝聚力的严肃观念都已破产。合法权威的缺乏意味着，威权政府一旦在某个政策上遭遇失败，就没有可以求助的更高原则。有人把合法性比作一种储备金（cash reserve）。所有政府，无论是民主的还是威权的，都有其鼎盛期和低潮期，但只有合法性的政府才能在危机时期动用这种储备金。

右翼威权国家的缺陷在于，它们无法控制公民社会。许多政府上台之时表示要恢复秩序或实行“经济管制”，结果却发现，在刺激稳定的经济增长或创建社会秩序方面，它们并不比前任民主政府更成功。而那些所谓成功了的政府，不过是在作茧自缚。因为，随着人们享有更好的教育，社会更加繁荣、日益中产阶级化，它们所统治的社会就会变得难以控制。危机时刻将强权政府正当化，但当危机时刻的记忆逐渐消退，社会就会越来越难以忍受军人统治。

左翼极权主义政府为了避免这些问题，试图控制整个公民社会，包括控制公民的思想。但是，要维持这样一种体制的纯正性，唯有实行连统治者自身也会受到威胁的恐怖统治。这种恐怖统治一旦有所放松，漫长的退化过程就开始了，国家渐渐地就失去了对公民社会的某些重要方面的控制。最为重要的是，它丧失了对信仰体系的控制。而且，由于社会主义在经济增长方案上的缺陷，国家无法阻止其公民注意到这一事实并形成自己的看法。

此外，几乎没有哪个极权主义政权能在一次或多次权力交接危机中保全自身。由于缺乏公认的继承规则，某些觊觎权力的野心家在与对手的斗争中，总是难免试图以彻底改革为名推翻整个体制。改革派可谓是一张王牌，因为对斯大林式体制的极度不满随处可见。因此，赫鲁晓夫用反斯大林主义来反对贝利亚和马林科夫（Malenkov），戈尔巴乔夫用它来反对勃列日涅夫时代的竞争者……。争夺权力的个人或集团是不是真正的民主主义者，这个问题在某种意义上是无关紧要的，因为在继承

权争夺的过程中总会暴露这一体制不可避免的弊端，由此破坏它的公信力。那些被释放出来的新的社会和政治势力，由于更认同自由理念，很快就挣脱了那些计划先进行有限改革者的控制。

强权国家的缺陷意味着，许多以前的威权国家如今让位给民主制度，而此前的后极权主义国家若没有实现民主转型，就成了纯粹的威权国家。苏联已经把权力下放给加盟的诸共和国。中国尽管延续了威权体制，但不再对社会诸多重要部分进行控制。在苏联等社会主义国家，不再具有从前马列主义给予它们的那种意识形态一致性了：苏联反对改革的保守派，可以像在墙上挂一幅列宁画像那样挂上东正教的圣像。1991年8月未遂政变的谋划者，很像拉丁美洲的军人集团，其中起着主要作用的当是军官和警官。

除政治威权主义危机之外，经济领域中也在进行着一场相较而言更为平静但同样重要的革命。这种革命的表现和起因，就是第二次世界大战以来东亚显著的经济增长。这一成功的情形并不限于日本这样的早期现代化国家，而且包括亚洲所有愿意采用市场经济原则，使自身完全融入全球资本主义经济体系的国家。它们的成就表明，那些除了勤劳的人民之外没有任何资源的穷国，可以利用国际经济体系的开放性，创造难以想象的新财富，从而迅速缩小与欧洲和北美那些较为稳定的资本主义强国之间的差距。

东亚经济奇迹受到全世界尤其是共产主义阵营的密切关注。在某种意义上，共产主义的终极危机始于中国领导人承认自身落后的事实：中国已经被其余的亚洲资本主义国家远远地甩在了后面，并且他们清楚地认识到，正是社会主义中央计划体制导致了中国的落后与贫穷。随后中国进行的经济自由化改革使得粮食产量在五年内翻了一番，再次表明了市场原则的强劲力量。亚洲的经验后来为苏联经济学家所吸收，他们认识到，中央计划体制在他们自己国家导致了惊人的浪费和极端的低效。东欧国家的人民则无需别人来教；他们比所有共产主义者都更清楚，他们未能过上其余西方欧洲同胞那样的生活，完全是因为第二次世界大战后苏联人强加给他们的社会主义制度所致。

不过，东亚经济奇迹的受教者并不限于共产主义阵营。拉丁美洲人的经济思维也因此有了显著的转变。[2] 在1950年代，阿根廷经济学家劳尔·普雷维什（Raul Prebisch）领导联合国拉美经济委员会时，盛行的是这样一种观点：更普遍地来说，包括拉美在内的整个第三世界的欠发达要归因于全球资本主义体系。这种观点主张，欧美的早期发达国家，实际上已经按照有利于自身的方式，确立了世界经济的结构，从而使后来者处于原材料供应国这样的依附地位。到1990年代初，这种观点彻底得到改变：墨西哥总统卡洛斯·萨利纳斯·德·戈塔里（Carlos Salinas de Gortari）、阿根廷总统卡洛斯·梅内姆（Carlos Menem）以及巴西总统费尔南多·科洛尔·德·梅洛（Fernando Collor de Mello），他们上台后都设法实施影响深远的经济自由化计划，认为需要市场竞争和向世界经济开放。早在1980年代皮诺切特的统治下，智利就推行了经济自由化，结

果到帕特里西奥·艾尔文（Patricio Alwyn）总统领导下脱离独裁时，已成为拉美南半部经济发展最健康的国家。这些由民主选举新当选的领导人，推行经济政策都从这样一个前提出发：欠发达并不是因为资本主义的内在不平等，而是因为他们国家过去推行资本主义的程度不够。私有化和自由贸易取代国有化和进口替代成了新口号。拉丁美洲信奉正统马克思主义的知识分子，日益受到像埃尔南多·德·索托（Hernando de Soto）、马里奥·巴尔加斯·略萨（Mario Vargas Llosa）和卡洛斯·兰格尔（Carlos Rangel）等这些作家的挑战，他们开始发现自由的、市场导向的经济理念具有广泛的群众基础。

随着人类日益来到千禧年末，威权主义与社会主义中央计划经济的双重危机，使意识形态竞争圈内只留下了唯一一种潜在地具有普遍有效性的意识形态：那就是自由民主主义，关于个人自由和人民主权的学说。在法国大革命和美国革命最初赋予它们生命两百年后，自由和平等原则已经表明自身不仅是持久的，而且已然复兴。[3]

自由主义与民主主义尽管紧密相关，但它们是两个彼此独立的概念。政治自由主义可以简单地定义为，一种承认某些免于政府控制的个人权利或自由。尽管基本权利的定义五花八门，不过我们可以用布莱斯爵士（Lord Bryce）在他关于民主的经典著作中的定义，他在书中把基本权利限定为如下三种：公民权利，即“公民在人身和财产方面不受控制的权利”；宗教权利，即“宗教观点的表达和宗教信仰的实践不受支配的权利”；以及他所谓的政治权利，即“若非对整个共同体福祉的影响明显到了不得不加以控制的地步，就不得被控制的权利”，其中包括新闻自由的基本权利。[4] 在社会主义国家，被迫承认诸如就业、住房或医疗那样的二阶和三阶经济权利，已经是一个常见的现象了。这样一张不断增加的权利清单的问题在于，这些权利的获得显然并不与其他诸如财产或自由贸易的权利相一致。在我们的定义中，我们将坚持布莱斯更为简明也更为传统的权利清单，它与美国的权利法案中列出的权利相一致。

另一方面，民主意味着所有公民都有权分享政治权力，也就是说民主是所有公民投票和参与政治的权利。这个参与政治权力的权利仍可视作另一项自由权利，实际上也是最重要的一项自由权利，正因为此，自由主义在历史上与民主主义紧密相关。

在判断一个国家是不是民主国家上，我们将运用严格的形式民主定义。如果一个国家赋予人民普遍、平等的成人选举权，并在此基础上通过定期不记名的多党选举产生他们自己的政府[5]，那这个国家就是民主国家。[6] 确实，单单靠形式民主并不总能保证平等参与和各种权利。因为民主程序可以为精英所操纵，从而并不总能准确地反映人民的意愿或真正的自我利益。但是，我们一旦离开这一形式规定，就等于打开了滥用民主原则的大门。在这个世纪，民主的最大敌人曾以“实质”民主为名抨击“形式”民主。这也正是列宁和布尔什维克党关闭俄国立宪议会并主张一党专政的借口，即要“以人民的名义”实现实质民主。另一方面，形式民主为反对独裁提供了真正的制度保障，而且最终更可能产

生“实质”民主。

尽管自由主义与民主主义通常彼此相随，但它们在理论上是可以分开的。一个自由国家有可能不那么民主，比如十八世纪的英国。相当一部分权利，包括公民权，完全限于小范围的社会精英享有，而把其他人排斥在外。同样，一个民主国家也可能不自由，也就是说，个人权利和少数人的权利不受到保护。当代的伊朗伊斯兰共和国就是一个很好的例子，它定期进行的选举按照第三世界的标准来看非常公平，由此使这个国家比王朝时代更民主。然而伊朗伊斯兰共和国并不是一个自由的国家；言论、集会尤其是宗教信仰的自由在那里得不到保障。伊朗公民最基本的权利不受法律保护，这种情形对于伊朗的少数族裔和宗教少数派而言更为糟糕。

在经济形态上，自由主义承认基于私有财产和市场的自由经济活动和经济交易的权利。由于“资本主义”一词这些年来被赋予太多的贬义，以至于最近时髦的做法是改称“自由市场经济”；对于经济自由主义来说，这两个词都是可接受的选择。显然，对于经济自由主义这一相当宽广的定义，存在着许多可能的解释，其范围包括从罗纳德·里根（Ronald Reagan）时代的美国和玛格丽特·撒切尔（Margaret Thatcher）时代的英国，到斯堪的纳维亚的社会民主主义以及墨西哥和印度相对而言的中央集权体制。当代的资本主义国家都有大量的公共部门，相应地在绝大多数社会主义国家也允许一定程度的私营经济活动存在。公共部门的数量多到哪个程度会使一个国家不再自由，对此存在着大量的争议。然而，与其设定一个精确的百分比，不如考察国家在原则上 对待私有财产和私有企业之合法性的态度，这样可能更为有效。那些保护上述经济权利的国家，我们将认为是自由国家；那些反对上述经济权利或把它们建基于其他原则（比如“经济正义”）的国家，则不是自由国家。

当前的威权主义危机并不必然导致自由民主体制的出现，而新生的民主国家也不都安全稳定。东欧的新兴民主国家正经历着痛苦的经济转型，而拉丁美洲的新兴民主国家则受阻于先前的经济混乱这一可怕的遗产。东亚的许多快速发展的国家，虽然在经济上实现了自由化，但仍不接受政治自由化的挑战。相对而言，像中东那样的地区，自由革命仍未波及。[7] 而像秘鲁或菲律宾这样的国家，在面对严重问题的压力之下，重新恢复独裁，这是完全可能的。

不过，民主化进程中出现倒退和挫折，或者并非每一个市场经济都繁荣昌盛，这样的事实不应让我们对世界历史中正在上演的这一更大的格局有所分心。不同国家面对决定如何在政治上和经济上组织自身时，可供选择的方式随着时间的推移显然在日益减少 。在人类历史的长河中，出现过的政体类型林林总总，从君主制和贵族制到宗教的神权政治，再到本世纪的法西斯主义和共产主义独裁政治，但是，到二十世纪末仍完好无损地存续下来的政府形式，唯有自由民主。

换句话说，我们所见的胜利与其说是自由主义实践，不如说是自由

主义理念 。也就是说，在世界的绝大部分地区，没有任何一种自称具有普遍性的意识形态堪与自由民主对抗，而在人民主权原则之外，也不存在任何别的具有普遍性的合法性原则。各种形式的君主政治在本世纪初就已广遭失败。法西斯主义和共产主义迄今为止一直是自由民主的主要竞争对手，如今也双双名誉扫地。即便苏联（或其后继国家）未能民主化，即便秘鲁或菲律宾重新回到某种形式的威权主义，那也只是民主在声称代表俄罗斯人、秘鲁人或菲律宾人的军人或官僚面前暂时让步而已。即使是不认同民主的人，也不得不言必称民主，以为其背离民主主义这唯一的普遍准则辩护。

没错，与自由主义和共产主义一样，伊斯兰教是一种系统的、自圆其说的意识形态，有它自己的道德准则与政治和社会正义信条。就其潜在的倾向而言，伊斯兰教的诉求是普世的，触及所有作为人的人，而不只是限于某个具体种族或民族团体的成员。而且，它在伊斯兰教世界的许多地区确实战胜了自由民主，甚至在那些它并未直接掌握政治权力的国家，它也是自由主义实践的一个严重威胁。欧洲在冷战结束之后随即就遭到了来自伊拉克的挑战，伊斯兰教毫无疑问是其中的一个因素。 [8]

然而，尽管伊斯兰教在当前的复兴显示了巨大的威力，但是这一宗教在伊斯兰文化发源地之外的地区，实际上毫无影响力。人们已然发现，伊斯兰文化征服其他文化的时代已经过去了：它能够挽回昔日的追随者，但在柏林、东京或莫斯科的年轻人中间不再能产生共鸣。尽管世界上有近十亿人（占世界人口的五分之一）有伊斯兰文化传统，但在理念的层面上，他们仍无法在各自地区对自由民主形成挑战。 [9] 实际上，长远来看，伊斯兰世界比自由理念更加脆弱，而非相反，因为在过去的一个半世纪里，自由主义吸引了许多富有影响力的穆斯林信徒。当前原教旨主义的复兴，部分原因在于自由的西方价值严重地威胁到了传统的伊斯兰社会。

我们这些生活在长期稳定的自由民主国家的人，面临着一个不同以往的处境。在我们祖父母的时代，许多明智的人都能预见一种辉煌的社会主义前景，在那里，私有财产和资本主义被废除，某种意义上政治本身也在消亡。然而，今天的我们难以想象一个在根本上比我们这个世界更好的世界，或者一个在本质上并非民主主义和资本主义的未来。当然，在这一框架之下，许多东西会得到改善：我们可以给无家可归者提供住处，保障少数群体和妇女的就业机会，改善竞争环境，创造新的就业机会。我们也能够想象比我们现在所知世界糟糕得多的未来世界，在那里，民族的、种族的或宗教的偏见卷土重来，在那里，我们陷于战争和环境破坏的困境之中。但是，我们无法描画一个本质上 不同于当前世界同时又更为美好的世界。其他缺乏反思的时代的人们也认为自己所处的社会是最好的社会，但我们的这一结论，是在竭尽全力寻觅我们觉得必定 好于自由民主的社会之后得出的。 [10]

这样的情形，以及当前世界范围的自由革命，让我们不禁要问：我们只不过是见证了自由民主的一时辉煌，抑或有一种长期的发展模式在

发挥作用，它最终会使所有国家走向自由民主？

毕竟，当前的民主趋势很可能是一种周期现象。人们只需回顾一下1960年代末和1970年代初的情形就明白了，那时美国正遭受着因卷入越战和水门事件而导致的自信危机。整个西方因石油输出国组织（OPEC）的石油禁运而陷入经济危机；拉美的绝大多数民主政权被接连发生的军事政变推翻；从苏联、古巴和越南到沙特阿拉伯、伊朗和南非，世界上所有的非民主政权或反民主政权似乎都繁荣昌盛。那么，我们有什么理由认为1970年代的情形甚至更糟的情形不会重现呢？我们有什么理由认为1930年代那种与致命的反民主意识形态冲突的情形不会复返呢？

此外，当前威权主义的危机，难道不能认为只是一种意外，只是一种罕见的政治行星相会现象，也许在随后的几百年中都不会重现的吗？因为，仔细研究1970年代和1980年代威权主义走向衰亡的不同情形，我们对于这些事件的偶然性会有更多的证据。越是深入了解一个具体的国家，就越能意识到这个国家之所以与邻国不同，完全是“外部偶然的合力”，其之所以走向民主也似乎只是偶然环境的结果。[11] 事情完全可以是不同的样子：葡萄牙共产党本可以在1975年取得胜利，或者，若不是胡安·卡洛斯国王巧妙、稳健的做法，西班牙就可能不会向民主过渡。自由的观念若无人类行动者推行，则毫无力量，倘若安德罗波夫（Andropov）或契尔年科（Chernenko）活得更长些，又或者戈尔巴乔夫本人是另一种个性，那么，1985—1991年间苏联和东欧的事件进程就会大不一样。根据社会科学当前流行的说法，人们会认为，诸如领导层和公共舆论这样的不可预测的政治因素支配着民主化进程，并且使每一个国家的情形无论在其进程还是其结果上都与其他国家截然不同。

但是，如果我们考察的不只是过去十五年的情形，而是整个历史的情形，那么完全可以说，自由民主正开始占据一个独特的位置。尽管在世界范围内民主时有起伏，但也一直存在着明显朝着民主方向前进的趋势。下面的图表说明了这一模式在历史中的发展情形。它表明民主的发展虽非一帆风顺，但也不是毫无方向的；拉丁美洲的情形是，民主国家数量1975年要少于1955年，整个世界的情形是，民主国家的数量1940年要少于1919年。民主的鼎盛期为纳粹主义和斯大林主义那样的突变和逆流所打断。然而，所有这些倒退最终都被自身倒转过来，随着时间的推移，世界上民主国家的数量有了全面的显著增长。此外，要是苏联或中国在下一代完全地或部分地实现民主化的话，那么世界上生活在民主政府下的人口比例就会大大增加。事实上，自由民主及其伴生物经济自由主义的增长，是最近四百年来最引人瞩目的宏观政治现象。

世界范围的自由民主国家 [12]

| | 1790 | 1848 | 1900 | 1919 | 1940 | 1960 | 1975 | 1990 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 美国 | x | x | x | x | x | x | x | x |
| 加拿大 | | | x | x | x | x | x | x |
| 瑞士 | x | x | x | x | x | x | x | x |
| 英国 | | x | x | x | x | x | x | x |
| 法国 | x | | x | x | | x | x | x |
| 比利时 | | x | x | x | | x | x | x |
| 荷兰 | | x | x | x | | x | x | x |
| 丹麦 | | | x | x | | x | x | x |
| 皮埃蒙特/意大利 | | | x | x | | x | x | x |
| 西班牙 | | | | | | | | x |
| 葡萄牙 | | | | | | | | x |
| 瑞典 | | | x | x | x | x | x | x |
| 挪威 | | | | x | | x | x | x |
| 希腊 | | | x | | | x | | x |
| 奥地利 | | | | x | | x | x | x |
| 西德 | | | | x | | x | x | x |
| 东德 | | | | x | | | | x |
| 波兰 | | | | x | | | | x |
| 捷克斯洛伐克 | | | | x | | | | x |
| 匈牙利 | | | | | | | | x |
| 保加利亚 | | | | | | | | x |
| 罗马尼亚 | | | | | | | | x |
| 土耳其 | | | | | | x | x | x |
| 拉脱维亚 | | | | | | | | x |
| 立陶宛 | | | | | | | | x |
| 爱沙尼亚 | | | | x | | | | x |
| 芬兰 | | | | x | x | x | x | x |
| 爱尔兰 | | | | | x | x | x | x |
| 澳大利亚 | | | | x | x | x | x | x |
| 新西兰 | | | | x | x | x | x | x |
| 智利 | | | x | x | | x | | x |

续表

| | 1790 | 1848 | 1900 | 1919 | 1940 | 1960 | 1975 | 1990 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 阿根廷 | | | x | x | | | | x |
| 巴西 | | | | | | x | | x |
| 乌拉圭 | | | | x | x | x | | x |
| 巴拉圭 | | | | | | | | x |
| 墨西哥 | | | | | x | x | x | x |
| 哥伦比亚 | | | | x | x | x | x | x |
| 哥斯达黎加 | | | | x | x | x | x | x |
| 玻利维亚 | | | | | | x | | x |
| 委内瑞拉 | | | | | | x | x | x |
| 秘鲁 | | | | | | x | | x |
| 厄瓜多尔 | | | | | | x | | x |
| 萨尔瓦多 | | | | | | x | | x |
| 尼加拉瓜 | | | | | | | | x |
| 洪都拉斯 | | | | | | | | x |
| 牙买加 | | | | | | | x | x |
| 多米尼加共和国 | | | | | | | | x |
| 特立尼达 | | | | | | | x | x |
| 日本 | | | | | | x | x | x |
| 印度 | | | | | | x | x | x |
| 斯里兰卡 | | | | | | x | x | x |
| 新加坡 | | | | | | | x | x |
| 韩国 | | | | | | | | x |
| 泰国 | | | | | | | | x |
| 菲律宾 | | | | | | x | | x |
| 毛里求斯 | | | | | | | | x |
| 塞内加尔 | | | | | | | x | x |
| 博茨瓦纳 | | | | | | | | x |
| 纳米比亚 | | | | | | | | x |
| 巴布亚新几内亚 | | | | | | | | x |
| 以色列 | | | | | | x | x | x |
| 黎巴嫩 | | | | | | x | | x |
| 总计 | 3 | 5 | 13 | 25 | 13 | 36 | 30 | 61 |

的确，民主国家在人类历史上相对罕见，在1776年前，世界任何地方都不存在民主。（伯利克里时代的雅典并不是一个合格的民主政体，因为它没有系统地保护个人权利。）[13] 若按存在的年数来算，工业生产、汽车和数百万人口的城市同样少见，倒是奴隶制、世袭君主制和王室通婚制这样的制度存在于历史的绝大部分时期。然而，重要的不是事件发生的频率或持续时间的长短，而是趋势：我们以为，在发达国家，城市或汽车的消失如同奴隶制的重现一样，其可能性在不久的将来微乎其微。

正是在这一背景下，当前自由革命值得注意的世界性特征才显得特别重要。因为它进一步表明，存在着一个为所有 人类社会规定了共同的演进模式的基本过程——简言之，也就是某种类似于沿着自由民主方向进发的人类普世史 的东西。在这一发展过程中，不可否认会有高潮和低谷。但是，把自由民主在某个国家甚至世界的某个地区的失败，当作民主的全面缺陷，实乃一孔之见。制度本身的循环和中断与历史的方向性和普世性并不矛盾，恰如经济景气的时好时坏并不取消长期的经济增长的可能性。

令人印象深刻的不只是民主国家数量的增加，还有这样一个事实：民主政府已经突破了它在西欧和北美的最初阵地，向世界上其他地区大步拓展，尽管那里并没有跟欧美同样的政治、宗教和文化传统。曾有一种观点认为，构成伊比利亚人的独特传统是，“渗透到骨子里的威权专制、王位世袭、天主信仰、等级森严、团体取向和半封建”。[14] 把西欧或北美的自由民主标准用于西班牙、葡萄牙或拉丁美洲的国家，那就犯有“种族中心主义”之罪。[15] 然而，那些普遍的权利标准是处于伊比利亚传统中的人们自己 选择的，而且自1970年代中期以来，西班牙和葡萄牙已经进入了稳定的民主国家行列，并且日益与经济上一体化的欧洲紧密地联系在一起。这些同样的标准对拉丁美洲、东欧、亚洲和世界的许多其他地区同样有意义。民主在世界上那么多地方和那么多不同民族之间取得的成功表明，民主制度基于其上的自由和平等原则不是偶然之物，也不是种族中心主义偏见的结果，而是人之为人的本性的发现，随着人的观点日益具有世界视野，这些发现的真理性不但没有缩减，而且日渐明显。

是否存在着一种把所有时代所有人的经验囊括在内的人类普世史 这样的东西，这并不是一个新问题；事实上，它是一个非常古老的问题，只是近来的事件迫使我们重新把它提了出来。从一开始，那些撰写普世史最为认真、最为系统的尝试者，都把自由 的发展看作历史中的核心问题。大写的历史不是发生之事的盲目堆砌，而是一个有意义的整体，在其中，人类发展出了关于正义的政治和社会秩序的观念，并把它们贯彻到底。如果我们现在无力想象一个与我们自己身处其中的世界本质上不同的世界，也找不到明确的或显然的方式，来表明未来世界会对我们的当前秩序有一个根本的改善，那我们也就必须来考虑历史 本身可能走到了尽头这样的可能性了。

因此，第二部分将处理如下问题：在二十世纪行将结束之际，走出已成习惯的悲观主义、再次重新考量撰写一部人类的普世史，对于我们而言是否有意义。

[1] *Dokumente zu Hegels Entwichlung* , ed. J. Hoffmeister (Stuttgart, 1936), p. 352.

[2] 这一转变的综合论述以及其他相关论述，见 Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth,” *New York Times* (July 8, 1991) p. A1.

[3] 关于过去十多年间发生在拉丁美洲的革命独裁的合法性的重新思考，见Robert Barros, “The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America,” *Telos* 68 (1986): 40—70. 关于东欧事件使得左派陷入混乱的一个例子，见André Gunder Frank, “Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?) ” *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April, 1990): 36—52.

[4] James Bryce, *Modern Democracies* , vol. I (New York: Macmillan, 1931), pp. 53—54.

[5] 若认可能彼特对于十八世纪关于民主的诸种定义的限定，我们就能和他一样认为民主是“候选人为了争取选票而展开的自由竞争”。Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950), p. 284.也见亨廷顿对于民主的诸种定义的讨论，Samuel Huntington, “Will More Countries Become Democratic?” *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer 1984): 193—218.

[6] 公民权的扩大在绝大多数民主国家是一个逐渐的过程，其中包括英国和美国；当代的许多民主国家一直到二十世纪晚期才实行普遍的成人选举权，因而在此之前，很难说它们是民主国家。见Bryce, vol. I (1931), pp. 22—23.

[7] 在1989年的东欧革命之后，诸如埃及和约旦这样的中东国家面临着要求更多民主的压力。可是，在世界的这个地区，伊斯兰教仍是民主化的主要障碍。正如阿尔及利亚1990年的市政选举或伊朗十年前的情形表明的那样，更多的民主可能不会带来更大的自由化，因为它会让那些希望确立普遍的神权政治的伊斯兰原教旨主义者掌权。

[8] 伊拉克尽管是一个伊斯兰教国家，但萨达姆·侯赛因的复兴党显然是一个世俗的阿拉伯民族主义组织。他在入侵科威特之后试图把自己打扮成伊斯兰权力的象征，这种做法是很虚伪的，因为它此前在与伊朗交战期间，就是把自己打扮成世俗价值的捍卫者与狂热的伊斯兰教的伊朗对抗。

[9] 当然，他们能够通过炸弹袭击和枪击这样的恐怖主义活动对自由民主国家造成严峻但不致命的挑战。

[10] 我在最初的文章“历史的终结？”中认为，自由民主制不存在具有活力的替代方案，结果引起了许多人的愤怒，他们认为伊斯兰原教旨主义、民族主义、法西斯主义和许多其他的可能方案都可以替代自由民主制度。但是，这些批评者都不认为这些替代方案优于自由民主制，而且在围绕这篇文章的整个争论过程中，我发现没有人提出一种他或她个人认为更好的替代性社会组织形式。

[11] 关于这种情形的各种区分，见Robert M. Fishman, “Rethinking State and Regime: Southern Europe’s Transition to Democracy,” *World Politics* 42, no. 3 (April 1990): 422—440.

[12] 这个图表采自（稍作修改）Michael Doyle, “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs,” Philosophy and Public Affairs 12 (Summer 1983a): 205—235. 多伊尔（Doyle）认为一个自由民主国家应具备的条件包括市场经济、代议制政府、外交主权和司法权。同时，人口不到一百万的国家不包括在内。
表中所列的民主国家，其中有许多可能会引人争议。比如，保加利亚、哥伦比亚、萨尔瓦多、尼加拉瓜、墨西哥、秘鲁、菲律宾、新加坡、斯里兰卡和土耳其被自由之家认为只是“部分自由”的国家，其原因或者是因为最近选举的公平性受到质疑，或者是因为国家未能保护个体的人权。当然也存在着某种倒退：泰国自1990年之后不再是一个民主国家。此外，还有许多在1991年转型为民主制的国家，或者承诺最近将进行自由选举的国家，没有列在名单之上。见自由之家的调查，*Freedom at Issue* (Jannuary-February 1990)。

[13] 因此，雅典的民主能够处死它最著名的公民苏格拉底，理由就是他所践行的言论自由败坏了青年。

[14] Howard Wiarda, “Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition,” *World Politics* 25 (January 1973): 105—135.

[15] Howard Wiarda, “The Ethnocentricism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy,” *Review of Politics* 43, no. 2 (April 1981): 163—197.

# 第二部分

# 人类的老年时代

第5章

# 普世史观念

> 就算是在梦中，历史的想象也从未走得如此之远；因为现在人类历史不过是动物和植物历史的延续；普世历史学家甚至在大海的最深处、在生命黏液中找到了自己的痕迹。他惊讶地面对着人类已走过的漫长道路，然而，令其目光眩晕的却是一个更大的奇迹，那就是现代人居然能够对这条道路一览无余！他骄傲地站在世界进程的金字塔尖；在他为其知识砌上最后一块石头时，他似乎是在对倾听着的大自然大声呼喊："我们到达了顶峰，我们就是顶峰；我们是大自然的完成！"
>
> ——尼采，《历史的用途与滥用》[1]

人类的普世史（Universal History）与世界史（history of the universe）不是一回事。也就是说，它并不是一部关于我们所知的人类之事的百科全书式目录，而是力图在一般的人类社会的整个发展过程中，找出一个有意义的模式。[2] 撰写一部普世史，这种努力本身就不具有对所有人和所有文化的普遍性。尽管西方在古希腊时代就有了哲学和历史的传统，希腊的古史作家却从未进行过这项工作。柏拉图在《理想国》中谈及了政体的某种自然循环，亚里士多德（Aristotle）的《政治学》则讨论了革命的原因以及一种政体如何让位于另一种政体。[3] 亚里士多德认为，没有任何一种政体能够完全令人满意，而这种不满会使人们无限循环地用一种政体取代另一种政体。在这一序列中，民主并不具有特别的位置，善与稳定性也是如此；事实上，这两位作者都认为民主有让位于专制的倾向。此外，亚里士多德并未设想历史具有连续性。也就是说，政体循环是更大的自然循环的一部分，因而，大变动就像洪水一样会是周期性的，不仅消除现存的人类社会，而且会消除人类社会的所有记忆，迫使人不得不再次从头开始历史过程。[4] 在希腊人看来，历史不是线性的，而是循环的。

在西方传统中，最先确然推出普世史的是基督教。[5] 没错，古希腊人和古罗马人也曾撰写过已知世界的历史，但是，基督教第一次提出了上帝面前人人平等的观念，并由此为世界上所有人构想了一个共同的命运。像圣奥古斯丁（St. Augustine）那样的基督教历史学家，对于希腊人或犹太人这样的具体历史是没有兴趣的；重要的是人之为人的救赎，以及那些本质上是上帝意志在尘世显现的事件。各个民族都不过是人类这棵大树的分枝，其命运可以理解为上帝对人类的安排。此外，基督教还引入了有时间起止的历史观念，根据这一观念，历史始于上帝造人，终于人的最后救赎。[6] 对于基督徒来说，天国之门打开的审判之日，就是世俗历史的终结之时，那一刻，世间和世俗之事将彻底不再存在。正如基督教的历史叙述清楚地表明的那样，"历史的终结"是一切普

世史写作的应有之义。历史中的具体事件唯有置于更大的目的或目标之下才有意义，而目的或目标的达成必定导致历史过程的完结。人类的最终目的，就是使所有的具体事件变得皆可理解。

文艺复兴时期对古人兴趣的恢复，为思想提供了古人自身所没有的历史视野。把人类历史比作人的一生，或者认为现代人因为站在古人的成就之上，已经生活在“人类的老年时代”，这样的比喻和观念已出现于这一时期一些作家，如帕斯卡（Pascal）的著作中。[7] 不过，早期出现的最重要的世俗版普世史，与十六世纪科学方法的确立有着密切的关联。提起这种方法，我们不禁会想到伽利略（Galileo）、培根（Bacon）和笛卡尔（Descartes）这些名字，它认定人类能够获得知识并因此能够征服自然，而自然则受一套一以贯之且普遍的法则支配。关于这些法则的知识不仅可为人所认知，而且是可积累的，也就是说，后世子孙不必付出先辈所付出的辛劳，而且还可以避免他们所犯过的错误。因此，现代的进步观念在现代自然科学的成功中有其根源，从而使弗朗西斯·培根基于指南针、印刷术以及火药这些发明，断言现代相对于古代的优越。进步就是对知识的永无止境的逐步获得，这一观念非常清晰地表述在贝尔纳·勒博维耶·德·丰特内勒（Bernard Le Bovier de Fontenelle）1688年的如下这段话中：

> 可以说，一个有着良好教养的心灵涵括了此前所有世纪的心灵；正是这个唯一的同一心灵一直在发展和提升自身……但我不得不承认，这种人永不会老；他始终同样能做年轻时的工作，而且会越来越能够做他盛年时的工作；直截了当地说，就是人永远不会退化，人类智慧的增长和发展永不会完结。[8]

丰特内勒所设想的进步主要是在科学知识领域；他并没有提出一套相应的社会或政治进步的理论。社会进步这一现代观念的奠基人是马基雅维利（Machiavelli），因为正是他主张政治应摆脱古典哲学的道德枷锁，以及人要战胜命运的安排。启蒙运动时期的其他作家，如伏尔泰（Voltaire）、法国百科全书派、经济学家杜尔哥（Turgot）及其朋友和传记作家孔多塞（Condorcet），则提出了其他的进步理论。孔多塞的《人类精神进步史表纲要》（*Progress of the Human Mind*）包括了人类普世史的十个阶段，其中最后一个——尚未达到的——时代的特征是，机会平等、自由、理性、民主和普及教育。[9] 与丰特内勒一样，孔多塞并未描述人的完美性，这就意味着还可能存在着一个目前尚不知晓的第十一个历史阶段。

然而，最严肃认真的撰写普世史的努力出现在德国唯心主义的传统中。普世史这一观念就是伟大的伊曼努尔·康德1784年在一篇题为《世界公民观点下的普世史观念》（An Idea for a Universal History from a

Cosmopolitan Point of View）的文章中提出的。这篇文章虽然只有短短的十六页，却为后来所有普世史的撰写奠定了一个基本框架。[10]

康德完全清楚，“人间各种愚蠢的事情”在表面看来似乎没有任何特殊模式，人类历史也好像是战争和残酷连绵不绝的过程。不过，他仍然想知道，人类历史是否真的就不存在规则运动，那些在单个人看来混乱无序的现象，长期来看是否就不能揭示一个缓慢的进步过程。这一点对于人的理性的发展而言尤为真切。比如，没有任何一个人能指望发现数学的全部奥秘，但是，数学知识的积累性特征，使得每一代人都能以先前世代所取得的成就作为基础。[11]

康德认为，历史应有一个终点，也就是说，有一个蕴含在人类当前潜能之中的最终目的，正是这个最终目的使整个历史变得可理解。这个终点就是人类自由的实现，因为“构建一个社会，使外部法律之下的自由与不可抗拒的权力（即一部完全正义的公民宪法）实现最大限度的结合，是大自然交给人类的最高难题”。因此，这样一部正义的公民宪法的达成及其在全世界的普及，就是我们借以理解历史进步的标准。它还提供了另外一个标准，借此我们可以进行一项重大的抽象性努力，即把历史演进中的基本要素，与构成历史原始材料的事件的大量事实区分开来。因此，若把所有社会和所有时代考虑进来，普世史要回答的问题就是：是否有全面的理由让人们可以期待向共和政府——即我们今天所理解的自由民主——前进的普遍的人类进步。[12]

康德还通俗易懂地勾勒了一种历史运行机制，正是这一机制推动人类走向自由制度所代表的更高层次的合理性。这个机制并不是理性，而恰恰是理性的对立面：即人的“反社会的社会性”（asocial sociability）所造成的自私自利的对抗状态，它使人类远离人人相互为敌的战争状态，携手进入公民社会，并由此推进艺术和科学，使这些社会之间保持着相互竞争。正是人的竞争性和虚荣心以及支配欲和统治欲是社会创造力的源泉，由此确保那些“田园牧歌式生活中无法出现的”潜力得以实现。

康德的《世界公民观点下的普世史观念》一文本身并不构成一部普世史。这位哲学家在六十岁之际撰写这篇论文仅仅是指出了，需要一个能够解释人类历史演化的普遍法则的新开普勒（Kepler）或牛顿（Newton）。康德认为，撰写这样一部历史的人必得是位天才，他必须既是哲学家——唯有如此他才能理解人类事务中的重要之事，又是历史学家——唯有如此他才能把所有时代所有人的历史融汇为一个有意义的整体。他的叙述线条是这样的，“希腊历史影响了罗马国家的形成和解体，尽管罗马吞并了希腊；然后是罗马影响了后来毁灭它的野蛮人，如此一直顺延到我们的时代；如果再把各个开化民族的国别史片段补充进来，将会发现我们这块大陆上的国家形态有着合乎规律的进步（这个进步法则可能终将为所有其他国家所遵从）”。历史就是文明一个接着一个的破坏过程，不过，每一次破坏都从被破坏的先前时期中保留了一些东西，从而为更高层次的生活铺设好了道路。康德谦逊地声称，撰写这种

历史的任务超出了他的能力，可是这项工作一旦成功，就可以为人类指明一个清晰的未来图景，从而有助于世界共和政府的确立。[13]

撰写一部基于对经验历史的把握并具有严肃哲学气质的普世史，康德的这一计划留给了他的继任者黑格尔，他在康德死后不到一个世代的时间里，就完成了这一计划。黑格尔在盎格鲁—撒克逊的世界从未获得过好评，他被指责为反动的普鲁士君主政体的辩护者、二十世纪极权主义的先驱，最糟的是，从英语视角来看，他是一位晦涩难懂的形而上学家。[14] 对黑格尔的这种偏见，使人们认识不到他作为一位构建现代性的哲学家的重要性。无论是否承认自己受惠于黑格尔，我们都要把我们今天的意识的最基本方面归功于他。

黑格尔的体系无论在形式上还是在实质上，显然都具体而微地实现了康德对于普世史撰写所提出的构想。[15] 跟康德一样，黑格尔把他的计划确定为撰写一部普世史，借此提供“绝对精神（即集体的人类意识）在潜在知识的发掘过程中的展现”。[16] 黑格尔力图解释历史上真实存在的各种国家和文明里的“善”，说明它们最终被颠覆的原因，以及每一种被推翻的国家和文明中留存下来的、并因此为更高的发展水平铺平道路的“启蒙种子”。恰如康德有一个“反社会的社会性”观点，黑格尔认为历史中的进步并不 源自理性的稳步发展，而是通过导致人们冲突、革命和战争的各种激情之间的盲目作用——即他著名的“理性的狡黠”（cunning of reason）——实现的。历史在连续的冲突过程中向前发展，其中的思想体系和政治制度则因各自的内在矛盾发生碰撞而崩溃。然后，它们被矛盾较少因而更高的体系和制度所取代，后者又将产生新的不同的矛盾——这就是所谓的辩证法。黑格尔是第一批认真对待印度和中国等欧洲之外的“其他民族的国别史”的欧洲哲学家之一，并把它们整合进了他的整体框架之中。而且正如康德所设定的那样，历史的过程有一个终点，那就是世间自由的实现：“世界的历史 无非就是自由 意识的进步。”普世史的展开可以被理解为人类自由之平等性的发展，黑格尔把这一点归纳为一句格言，即“东方各民族只知道某个人 是自由的；希腊和罗马世界只知道某些人 是自由的；而我们 知道所有人（即人之为人 ）绝对是自由的”。[17] 在黑格尔看来，人类自由的具体化就是现代的宪政国家，或者就是我们所谓的自由民主国家。人类的普世史无非就是人向完全合理性的攀升，以及对这一合理性如何在自由的自治政府中表达自身的自觉。

黑格尔常常被指控为国家及其权威的崇拜者，进而被认为是自由主义和民主政治的敌人。对这一指责做一个较为全面的考察，显然超出了本书的研究范围。[18] 这里只需用黑格尔自己的话就足以表明，他是位主张自由的哲学家，认为整个历史过程以自由在具体的政治和社会制度中的实现而完结。黑格尔远不是什么国家的维护者，他完全可以被认为是公民社会的辩护者，也就是说，他也是一位为确保私营经济和政治活动这一广大领域不受国家控制进行辩护的哲学家。马克思就是这样理解他的，这也是他把黑格尔当作资产阶级的卫道士加以抨击的原因所在。

对于黑格尔的辩证法，人们也有大量的曲解。这一点始于马克思的合作者恩格斯，后者认为辩证法是一种方法，可以脱离黑格尔体系的内容单独来运用。其他人则断言，在黑格尔那里，辩证法不过是一种形而上学工具，借此人们可以独立于真实历史事件的经验材料和知识，从先验 的或逻辑的第一原则推出整个人类历史。这种对于辩证法的看法是站不住脚的；只要读读黑格尔关于历史的著作，我们就会发现历史事件和历史偶然性在其中发挥着巨大作用。[19] 黑格尔的辩证法类似于柏拉图派的先驱苏格拉底的对话，即两个人在诸如善的本性或正义的含义这样的重要问题上展开的交谈。这样的讨论基于矛盾原则得到解决：也就是说，自我矛盾较少的一方获胜，如果在交谈的过程中发现双方都有自我矛盾，那么就会出现没有原初的两个意见的那些矛盾的第三方意见。不过，这第三方意见自身可能包括一些新的、未曾预见的矛盾，因此仍会引发另一场交谈，产生另一种解决。在黑格尔看来，辩证法不只是出现在哲学讨论的层面，而且也会在社会之间发生，或者，恰如当代的社会科学家会说的那样，还会在社会经济制度之间出现。我们可以把历史描述为不同社会之间的一场对话，在这场对话中，那些具有严重的内在矛盾的社会就会崩溃，继而被其他设法克服了那些矛盾的社会所取代。因此，在黑格尔看来，罗马帝国最后之所以崩溃，是因为它虽确立了所有人普遍的法律平等，却未能承认人的权利和人的内在尊严。唯有在犹太—基督教传统中，我们才找到这一承认，它基于道德自由确立了人的普遍平等。[20] 同样，基督教世界也会有其他矛盾。典型的例子是中世纪的城市，在其内部得到保护的商人，正是构成资本主义经济秩序的胚芽。他们出众的经济效率，最终暴露出了加之于经济生产力的道德限制的不合理性，继而废除了他们诞生于其中的中世纪城市。

黑格尔与丰特内勒或孔多塞这些早期的普世史作家最大的实质性区别在于，他的那些自然、自由、历史、真理和理性概念，有着深厚得多的哲学基础。黑格尔当然不是写作历史的第一个哲学家，但他是第一个历史主义 哲学家——也就是说，他是一位认为真理在本质上具有历史相对性的哲学家。[21] 黑格尔主张，一切人类意识都受其周围环境特定的社会和文化境况的限制——或者用我们的话说，受到“时代”限制。过去的思想，无论是普通人的、伟大哲学家的还是科学家的，都不会是绝对地或“客观地”真，而只有相对于这个人所居于其中的历史或文化视域的真。因此，人类历史不仅必须看作是不同文明和物质成就之间的延续，而且更为重要的是，应看作不同意识形式之间的延续。意识——即人类思考对与错、所满意的活动、对于诸神的信仰等这些基本问题的方式，甚至是他们认知世界的方式——随着时代的变化而发生根本变化。一旦这些观点相互矛盾，就可以说其中的绝大多数观点是错误的，或者说是“虚假意识”的形式，这些会被随后的历史揭示出来。按照黑格尔的说法，世界上的伟大宗教本身都不是真的，但它们是意识形态 ，源自相信它们的人特定的历史需要。尤其基督教，它是一种产生于奴隶制的意识形态，而它那普遍平等的主张符合的是要求解放的奴隶的利益。

黑格尔的历史主义的激进性如今已很难理解，因为它已经完全融入了我们自己的智识视野。我们认定，对于思想而言存在着一种历史的“透

视主义”，且对并非“时新的”思考方式有一种普遍的偏见。当代女权主义者的观点中就隐含着历史主义，她们认为自己的母亲或祖母献身于家庭不过是前人古怪的遗传。由于祖先对男性支配文化的自愿服从，这种情形在“她那个时代”可以说是正确的，甚至可能让她感到幸福，然而如今却不再令人接受，成了一种“虚假意识”。历史主义也隐含在黑人的如下态度中，他坚决认为白人不可能理解作为 一个黑人意味着什么。尽管黑人和白人的意识并不必然为历史时代所分隔，但是，他们会被各自生长的文化和经验视野所分隔，而要跨越这一鸿沟，可用的交流手段极其有限。

黑格尔历史主义的激进性，非常明显地体现在他关于人的概念中。实际上，除了卢梭这个重要的例外，黑格尔之前几乎每一个哲学家都认为存在着一种所谓“人性”的东西，即一系列多少具有不变特性的用以描述人之为人的东西——激情、欲望、能力、德性等等。[22] 尽管作为个体的人显然各有不同，但人的本质特性并不因时间而有所更改，无论他是中国的农民，还是现代欧洲的工团主义者。这一哲学观点体现在“本性难移”这种常见说法中，这里的本性通常是指那些令人厌恶的人性特征，比如贪婪、好色或残忍。与此相反，黑格尔尽管并不否认人具有因身体需要而来的自然欲望，比如食物或睡眠，但是他认为，人的最本质的特征是不确定的 ，因此人可以自由地创造自己的本性。[23]

因此，根据黑格尔的说法，人之欲望的本性并不是一成不变的，而是随着历史时期和文化的变化而变化。[24] 我们来看一个例子，当代的美国人、法国人或日本人会花费大部分精力去追求物质——某一款型的汽车、某一品牌的运动鞋或某位设计师设计的礼服，或去追求身份地位——满意的邻居、学校或工作。这些欲望对象中的绝大多数在过去甚至并不存在，因此在早前时期也无法被人们欲求，而且可能也不会被今天仍然处于贫困的第三世界国家的居民所欲求，因为他们的时间花费在寻求更为基本的需要上，如安全或食物。消费主义以及迎合其需要而产生的市场营销学，所针对的正是人自身创造 出来的欲望，而这些欲望将来又会让位于其他欲望。[25] 我们当前的欲望受我们的社会环境的限制，因而也是我们过去的整个历史的产物。欲望的具体目标只是随时间变化的“人性”诸方面的一个方面；而与人性特征其他因素相关的欲望的重要性，也在演化。因此，黑格尔的普世史不只是对知识和制度的进步的说明，也是对人自身变化着的本性的说明。因为人性并不是固定不变的，它不是 某物，而是成为 某种不同于以往之所是的东西。

黑格尔不同于丰特内勒以及他之后更为激进的历史主义者的地方在于，他并不认为历史进程会无限地持续下去，而是会随着现实世界中自由社会的实现走向终结。换句话说，也就是会有一个历史的终结 。这并不是说从人类的生死、社会交往中产生的各种事件会终结，也不是说关于世界的事实知识可以封笔了。然而，黑格尔把历史定义为人向更高层次的理性和自由的进步，这一过程在绝对自我意识的实现中有一个逻辑终点。他认为，这种自我意识体现在他自己的哲学体系中，正如人的自由体现在法国大革命后欧洲出现的以及美国革命后北美出现的现代自由

国家中。当黑格尔在1806年耶拿战役之后宣告历史已经结束之时，他显然不是在说自由国家在全世界取得了胜利；这样的胜利甚至在当时他所住的德国乡下都不是确定的。他说的是，奠定着现代自由国家的自由和平等原则已经被发现，并在最发达的国家得到贯彻，而且不再有比自由主义更优越的社会和政治组织的原则或形式了。换句话说，自由社会没有早前社会组织形式所特有的“矛盾”，由此给历史辩证法画上了一个句号。

从黑格尔阐述他的体系那一刻起，人们就没有怎么认真对待他的如下主张：历史随着现代自由国家的实现而终结。紧接着，黑格尔就受到十九世纪另一位伟大的普世史作家马克思的抨击。甚至，我们之所以在很大程度上未能意识到自己在思想上受惠于黑格尔，正是因为黑格尔的遗产是经由马克思传到我们这里的，他为了自己的目的大量挪用了黑格尔的体系。马克思从黑格尔那里接受了人类事务具有历史性这一根本观点，根据这一观念，人类社会随着时间的推移会完成从原始社会结构向更复杂、更高级的社会结构的进化。他也同意，历史进程在本质上是辩证的，也就是说，早前的政治和社会组织形式，随着时间的推移，其包含的“内在矛盾”日益明显，由此导致它们崩溃，进而为某种更高级的形式所取代。而且，马克思与黑格尔一样认为，历史会有终结的可能性。也就是说，他预见了一种没有矛盾的最终的社会形式，这一社会形式的实现将终结历史进程。

马克思与黑格尔不同的地方，仅仅在于历史终结时会出现何种社会。马克思认为，自由国家无法解决一个基本的矛盾，即资产阶级与无产阶级之间的阶级冲突这一基本矛盾。马克思用黑格尔的历史主义来反对黑格尔，认为自由国家并不意味着自由的普遍化，而只是某个特定阶级即资产阶级自由的胜利。黑格尔认为，异化——人与自己分离并因此无法决定自己的命运——在历史终结之时，有可能在自由国家中通过对自由的哲学承认而得到充分解决。相反，马克思认为，在自由社会中，人仍然与自己相分离，因为资本这种人造物成了人的主人，控制和支配着人。[26] 在黑格尔看来，自由国家的官僚机构代表了全体人民的利益，因此他称之为“普遍阶级”；而在马克思看来，它只是代表了公民社会中的特殊利益，即那些支配着它的资本家的利益。作为哲学家的黑格尔并没有实现“绝对的自我意识”，而且他自己就是时代的产物，是资产阶级的卫道士。马克思版本的历史终结，只有在真正的“普遍阶级”即无产阶级取得胜利之时才会到来，随后，全球共产主义乌托邦的实现将一劳永逸地终结阶级斗争。[27]

马克思对黑格尔和自由社会的批判，如今我们非常熟悉，无需在这里重复。然而，马克思主义作为现实社会之基础的决定性失败——这一点在《共产党宣言》发表一百四十年之后变得非常明显——引发了这样一个问题：是否普世史的黑格尔版本最终也跟马克思版本一样，并不更具有预言性。这一可能性在本世纪中叶由亚历山大·科耶夫（Alexandre Kojève）提出，他是一位法国籍的俄裔哲学家，他1930年代在巴黎的高等研究实践学院（École Pratique des Hautes Études）开设的一系列研

讨班课程，影响甚大。[28] 如果说马克思是十九世纪最伟大的黑格尔阐释者，那么科耶夫无疑是二十世纪最伟大的黑格尔阐释者。与马克思一样，科耶夫不只是限于阐释黑格尔的思想，而是创造性地用黑格尔的思想来构建自己对于现代性的理解。雷蒙·阿隆（Raymond Aron）的描述，可以让我们一窥科耶夫的才华和原创性：

> ［科耶夫］令那些惯于怀疑或批评的高级知识分子着迷。这其中的奥妙何在？在于他的才华和精湛的辩证技艺……［他的演讲艺术］与他所处理的主题以及他的个性密切相联。他的主题将世界史和［黑格尔的］《精神现象学》（*Pheonomenology* ）融为一体。世界史通过《精神现象学》变得清楚明白。一切都显得富有意义。甚至是那些不相信历史定数的人，那些怀疑艺术背后隐藏着技巧的人，也无法抗拒这位魔术师的魔力；在听他讲课的时候，那些历史时期和历史事件变得一目了然，一听便懂，正足以表明他的方法对头。[29]

科耶夫讲授的一个令人惊讶的核心主张是：黑格尔基本上是对的，世界历史实际上在1806年已经终结，尽管它在随后的岁月里经历了许多曲折。要从科耶夫著作的层层反讽中读出他的真实意图，并非易事，但是，在那些看似奇特的结论背后隐藏着这样一种思想：法国大革命形成的自由和平等原则，代表了人类意识形态演进不再可能进步的终点，它体现在科耶夫所谓的现代“普遍同质国家”中。科耶夫当然知道1806年之后发生过无数次的流血战争和革命，然而，他认为这些战争和革命本质上不过是一种“区域调整”。[30] 换句话说，共产主义并不代表一个比自由民主更高的 阶段，就它们最终都是把自由、平等普及到全世界各个角落而言，它与自由民主同属一个 阶段。尽管布尔什维克革命和中国革命在当时看来像是划时代的事件，然而，它们唯一持续的影响在于，把已然确立的自由平等原则传播到此前落后、被压迫的民族，进而迫使那些已然按照这些原则生活的发达国家更加完善地实施自由平等原则。

我们可以从下面这段文字一窥科耶夫的才华和他的独特之处：

> 通过观察发生在我身边的事情，反思自耶拿战役后世界上所发生的一切，我认为黑格尔把这场战役看作所谓的历史的终结是对的。在这场战役中而且通过这场战役，人类的先锋事实上达到了极限点和目的地，即人的历史演进的终结点。从那时起，所发生的一切不过是罗伯斯庇尔—拿破仑在法国实现的普遍革命力量在空间上的扩展。从真正的历史观点来看，两次世界大战及其带来的大大小小的革命只有一个作用，那就是使得边远地区的落后文明提升到最

发达的（或真或幻的）欧洲历史水平。俄国的苏维埃化和中国的共产化，即便有多于或不同于（希特勒式的）德意志帝国民主化或多哥兰独立乃至巴布亚民族自决的意义，那也不过是由于罗伯斯庇尔—拿破仑式的革命在中国和苏联的实现，迫使后拿破仑时代的欧洲加快消除诸多企图复辟到革命前的逆流而动的后果。[31]

在科耶夫看来，战后的西欧国家充分体现了法国大革命的原则，就是说，这些资本主义民主国家达到了高度的物质丰富和政治稳定。[32]因为这些国家是不再有基本“矛盾”的社会：它们自足自立，不再有进一步为之奋斗的伟大政治目标，从而能够专心于经济活动。在他的后半生，科耶夫放弃教学工作，去欧洲共同体做官了。他相信，历史的终结意指的不仅是重大政治斗争和政治冲突的终结，也意味着哲学的终结；于是，欧洲共同体也就成了历史终结在制度上的适当体现。

黑格尔和马克思的巨著所代表的普世史，后来也为其他著作所延续，只是不怎么引起人们注意。十九世纪下半叶，关于进步的社会演进出现了许多较为乐观的理论，比如实证主义者奥古斯都·孔德（Auguste Comte）和社会达尔文主义者赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）的学说。斯宾塞认为社会演进是更大的生物进化过程的一个部分，因此要服从类似于适者生存那样的法则。

二十世纪也出现了好几种普世史写作的尝试，不过它们显然具有较为悲观的特征，其中包括奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Spengler）的《西方的没落》（*Decline of the West*）、阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee）的《历史研究》（*The Study of History*），而汤因比也正是从斯宾格勒的著作中获得灵感。[33]斯宾格勒和汤因比都把历史划分为不同民族的历史（斯宾格勒称之为“文化”，汤因比则称之为“社会”），每一个民族的历史都遵从某种发展、衰亡的定律。因此，他们打破了线性史观的传统，此一传统始于基督教历史学家，并在黑格尔和马克思那种单一的、进步的人类史中达到顶峰。在某种意义上，斯宾格勒和汤因比返回到了各民族的循环历史，这正是希腊和罗马历史编纂的特征。这两部著作在当时都广受欢迎，但它们有一个类似的结构缺陷，因为将文化或社会跟生物机体相类比是颇成问题的。斯宾格勒因其悲观论调仍受人们欢迎，似乎对亨利·基辛格之流的政治人物仍有一定的影响，但是，斯宾格勒和汤因比都未能达到其德国前辈那样的严肃程度。

二十世纪所撰写的最后一种重要的普世史，并非单个人的作品，而是以美国人为主体的一批社会科学家在第二次世界大战后共同努力的成果，其总标题为“现代化理论”。[34]卡尔·马克思在《资本论》（*Das Kapital*）的英文版序言中说道，“对于欠发达国家而言，那些较为发达的工业国家不过是展现了自己的未来形象”。无论自觉与否，这就是现代化理论最初的前提。通过大量利用马克思的著作以及社会学家韦伯（Weber）和涂尔干（Durkheim）的著作，现代化理论断言工业发展遵

循着一套连贯的增长模式，而且届时会产生某种横跨不同国家和文化的统一的社会政治结构。[35] 通过研究英美等最先实现工业化和民主化的国家，人们就能揭示一种所有国家最终都会遵循的普遍模式。[36] 尽管马克斯·韦伯对于日益高涨的人类历史“进步”的理性主义和世俗主义持一种绝望的悲观态度，但是，战后的现代化理论却赋予他的观念明显的乐观主义色彩，人们甚至可以说，是典型的美国派。尽管现代化理论家对于线性的历史演进会如何展开，是否存在着取代现代性的道路，存在着分歧，但是，没有人怀疑历史是有方向的，而在历史的尽头矗立着的，则是发达工业国家的自由民主制度。在1950年代和1960年代，这些现代化理论家带着极大的热情，把他们的新社会科学用于帮助第三世界新独立的国家发展经济和促进政治。[37]

不过现代化理论最终却遭遇到种族中心主义 的指责，也就是说，它把西欧和北美的发展经验提升到了普遍真理的层面，忽视了它自身的“文化局限”。[38] 一位批评者控诉道：“西方政治和文化霸权的结果助长了种族中心主义观念，即认为唯有西方的政治发展才代表有效的模式。”[39] 这种批评比如下这种简单的指责要深刻得多：在英美等国所遵循的具体道路之外，还存在着许多其他的现代性道路。它质疑的是现代性概念本身，尤其质疑是否所有国家都确实想要采用西方的自由民主原则，以及是否并不存在同样有效的文化起点和文化终点。[40]

种族中心主义的指控敲响了现代化理论的丧钟。因为那些提出这一理论的社会科学家与他们的批评者一样，有着共同的相对主义假设：他们认为自己确实没有可用来为自由民主的价值辩护的科学基础或经验基础，他们能够强调的仅仅是自己并没有种族中心主义的意图。[41]

完全可以说，二十世纪形成的严重的历史悲观主义，使绝大多数的普世史都不再可信。一些共产主义国家利用马克思的“历史”概念为恐怖统治辩护，令这个词在许多人眼中有一种特别不祥的隐喻。历史是有方向的、有意义的、进步的甚至是可理解的，这一观念与我们时代的思想主流格格不入。像黑格尔那样谈论世界历史，只会招来那些自以为把握了世界的复杂性和悲剧性的知识分子的冷笑嘲讽。因此，这一世纪在某种程度上获得成功的普世史作家，只能是斯宾格勒和汤因比这样的学者，就不是偶然的了，因为他们描述的正是西方价值和西方制度的没落。

然而，尽管我们的悲观主义是可理解的，但从实证角度看，它与二十世纪下半叶出现的一连串事件恰相矛盾。我们有必要问一问，我们的悲观主义是否正在成为一种姿态，像十九世纪的乐观主义一样轻易地被接纳？因为天真的乐观主义者以期望作为掩饰，显现的只是愚蠢，而悲观主义者即使证明是错误的，也仍维持一种深邃、严肃的姿态。因此，采取第二种态度更为保险。然而，民主力量出现在从未期待其出现的世界某些地方，威权政府动荡不安，以及完全见不到可取代自由民主的自圆其说的理论 方案，迫使我们重提康德的老问题：从比康德时代更具世界主义的观点来看，真有人类的普世史这样的东西吗？

[1] Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (Indianapolis: Books-Merrill, 1957), p. 55.

[2] 事实上，“历史之父”希罗多德（Herodotus）撰写的就是这样一部关于希腊社会和野蛮人社会的百科全书式记录，但很显然，对于一位非专业的读者而言，是难以从中找到一条共同线索的。

[3] 见*Republic* , Book VII, 543c—569c, and *Politics* , Book VIII, 1301a—1316b.

[4] 关于这一点，见Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), p. 299.

[5] 过去两种撰写普世史的极其不同的视角，见J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan, 1932); and Robert Nisbet, *Social Change and History* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

[6] 如今为许多非基督教国家采用的、通行的以基督诞生为分界线的公元前后纪年法，可以追溯到塞维利亚的伊西多尔（Isidore of Seville）这位十七世纪的基督教历史学家的著作。见R. G. Collingwood, *The Idea of History* , (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 49, 51.

[7] 其他早期现代的普世史撰写还有Jean Bodin, Louis Le Roy的*De la vicissitude ou variété des choses en l ' univers* 以及一个世纪后的Bossuet的*Discours sur l'histoire universelle* (Paris: F. Didot, 1852)。见Burry, pp. 37—47.

[8] 引自Nisbet (1969), p. 104. 也见Bury (1932), pp. 104—111.

[9] 见Nisbet (1969), pp. 120—121.

[10] 对康德这一文章的论述，见Collingwood, pp. 98—103; 以及William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), especially pp. 205—268.

[11] “An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View,” in Immanuel Kant, *On History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 11—13.

[12] Ibid., p. 16.

[13] Kant, “Idea” (1963), pp. 23—26.

[14] 黑格尔在经验主义或实证主义传统中被肤浅地误读，可谓比比皆是。例如：
但是就黑格尔而言，我甚至不认为他有什么才能。他是一个难以理解的作家。哪怕是他的那些最热心的辩护者也不得不承认，他的风格“确实令人反感”。就他著作的内容而言，要说他有什么超凡之处，那只能是他显然缺乏原创性。……他一心一意把借来的思想和方法用于一个目标：反对开放社会，服务于他的雇主普鲁士的弗雷德里克·威廉（Frederick William）……若不是因为它更为有害的后果，若不是它表明了一个小丑何以能轻易地成为“历史的创造者”， 整个黑格尔的故事根本就不值得叙述。（Karl Popper, The Open Society and Its Enemies ［Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1950］, p. 227）
从他的形而上学可以得出，他认为真正的自由在于对独断权威的服从，言论自由是一种恶，绝对君主政体是好的，普鲁士是当时存在着的最好国家，战争也是好的，而一个为和平解决争端而设立的国际组织则是一种不幸。（Bertrand Russell, Unpopular Essays ［New York: Simon ＆ Schuster, 1951］, p. 22）
对黑格尔的自由资格加以抨击这一传统，在保罗·赫斯特（Paul Hirst）那里延续着：
黑格尔《法哲学》（Philosophy of Right）的细心读者都不会把他误认为一个自由主义者。可以说，黑格尔的政治理论是一个普鲁士保守分子的观点，他认为1806年耶拿战败后进行的改革完全足够了。（“Endism,” London Review of Books ［November 23, 1989］）

[15] 这一观点见Galston (1975), p. 261.

[16] 这一引文出自黑格尔历史讲演录的学生笔记，后来以《历史哲学》为名为我们所知，见*The Philosophy of History* , trans. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), pp. 17—18.

[17] Hegel, (1956), p. 19.

[18] 对黑格尔是一位独裁主义者这一传统观点的有益纠正，见Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), and Steven B. Smith, “What Is Right in Hegel's *Philosophy of Right* ?”, *American Political Science Review* 83, no. 1(1989a): 3—18. 让我们来看几个黑格尔被误解的例子，黑格尔确实支持君主制，但是他在《法哲学》第275—286节论述的君主制概念接近现代国家的领袖概念，与现今的立宪君主制类似；它远不是对同时代的普鲁士君主政体的维护，而可以被理解为对现实制度的隐微批判。确实，黑格尔反对直接选举，支持以阶层来组织社会。但并不能因此得出他反对人民主权原则本身。黑格尔的社团主义可以当作托克维尔的“结社技艺”来理解：在一个大的现代国家中，政治参与必须经由一系列较小的组织和社团才能有效运行，也才有意义。每个阶层中的成员都不是基于出生而是基于职业来划分的，并且是开放的。至于黑格尔对战争的颂赞这一问题，见本书第五部分最后一章。

[19] 强调黑格尔体系的非决定论方面的解读，见Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

[20] Hegel (1956), pp. 318—323.

[21] 这个意义上的“历史主义”，应该跟卡尔·波普尔在《历史主义的贫困》（*The Poverty of Historicism* ）以及其他著作中对于这同一个术语的运用不同。由于一贯缺乏洞见，波普尔认为历史主义声称能够根据过去的历史预测未来，借此他把柏拉图这样的相信存在着一个不变的、作为根基的人性的哲学家，也看作黑格尔那样的“历史主义者”。

[22] 卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中提出了一种关于人的历史叙述，其中人的欲望的性质随时代而发生根本变化。

[23] 别的先不说，这至少意味着人类并不完全受制于支配着大自然其余部分的自然法则。然而，许多现代社会科学却是基于这样一个假设：人的研究类似于自然的研究，因为人的本质与自然的本质并无不同。或许正是这一假设，是社会科学无法把自身确立为一门为人们广泛接受的“科学”的根源所在。

[24] 见黑格尔在《法哲学》的第190—195节对欲望的可变本性的论述。

[25] 黑格尔论消费主义："英国人所谓的'舒适'是某种无穷无尽、毫无限制的东西。［因为其他人会向你揭示你认为的］舒适在某个阶段上是不舒适的，而这样的揭示永无止尽。因此，对更大舒适的需要并不是直接产生于你自己；它是那些意图从中获利的人制造出来的。"变体为笔者所加。《法哲学》，第191节补充。

[26] 马克思的这种解释在乔治·卢卡奇的《历史与阶级意识》出版后变得很流行。

[27] 关于这些不同观点，见Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

[28] 科耶夫在高等应用学校的讲稿收入*Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947)一书，英译本名为*Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James Nichols (New York: Basic Books, 1969)。科耶夫的学生有不少下一代的名人，包括：雷蒙·凯诺（Raymond Queneau）、雅克·拉康（Jacques Lacan）、乔治·巴塔耶（Georges Bataille）、雷蒙·阿隆、埃里克·韦尔（Eric Weil）、乔治·费萨尔（Georges Fessard）和莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）。关于科耶夫学生的完全名录，见Michael S. Roth, *Knowing and History* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 225—227. 关于科耶夫，也见Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).

[29] Raymond Aron, *Memoris* (New York and London: Holmes and Meier, 1990), pp.65—66.

[30] 明确来说，"自［1806年］这一年之后，发生了什么？什么也没有发生，一切只是区域调整。中国革命不过是把《拿破仑法典》引入中国"。这一段话出自一个访谈，见*La quinzaine littéraire*, June 1—15, 1968,引自Roth (1988), p. 83。

[31] Kojève (1947), p. 436.

[32] 把科耶夫本人看作一位自由主义者，是成问题的，因为他常常坦诚自己对斯大林的极度崇拜，并且认定美国、苏联和1950年代的中国之间没有本质区别："如果说美国人看起来是富裕的中国人和苏联人，那是因为俄国人和中国人只是仍处于贫穷但正在快速富裕起来的美国人。"尽管如此，这同一个科耶夫也是欧洲共同体和资产阶级法国的忠实仆人，认为"美国已经达到马克思主义的'共产主义'的最后阶段，因为现实地来看，从现在起，'无阶级社会'的每一个成员可以拿取他们认为好的一切，只是劳动并不因此成了他们欲求的活动。"战后的美国和欧洲无疑比斯大林的苏联更好地实现了"普遍承认"，这使得作为自由主义者的科耶夫比作为斯大林主义者的科耶夫似乎更可信。Kojève (1947), p. 436.

[33] Max Beloff, "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier," *Encounter* 74 (1990): 51—54.

[34] 没有哪个单一的文本给出了现代化理论的权威定义，多年来，出现了许多针对原初设想的变种。除了在Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958)中提到之外，现代化理论也在塔尔科特·帕森斯的不同著作中得到阐述，特别是*The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937), with Edward Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), and *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951). 关于帕森斯观点的一个简洁的、相对好理解的论述，见他的"Evolutionary Universals in Society", *American Sociological Review* 29 (June 1964): 339—357. 这一传统包括美国社会科学研究委员会在1963年至1975年间资助的九部作品，最初的一本是Lucian Pye的*Communications and Political Development* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963)，最后一本是Raymond Grew的*Crises of Political Development in Europe and the United States* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978). 关于这一文献的历史概览，见下面这本文集中的塞缪尔·亨廷顿和加布里埃尔·阿尔蒙德的文章（Gabriel Almond），Myron Weiner and Samuel Huntington, eds., *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987), and Leonard Binder "The Natural History of Development Theory," *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986): 3—33.

[35] *Capital*, vol. 1, trans. S. Moore and E. Aveling (New York: International Publishers, 1967), p. 8.

[36] 例见Lerner (1958), p. 46.

[37] 经济发展这一概念非常直观，但是"政治发展"这一概念却并非如此。这一观念潜藏着一种关于政治组织的历史形式的等级，对于绝大多数美国社会科学家而言，自由民主是这一等级的顶点。

[38] 因此，美国政治科学专业的大学生所使用的一份标准的调查问卷写道："关于政治发展的文献仍然充斥着民主多元化的稳定方向及其对修正性变化的强调……由于缺乏相应的概念来应对激进的变化和基本的体系转型，美国的社会科学充斥着对于秩序的规范性承诺。"James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory* (Lanham, Md.: University Press of America, 1973), p. 75.

[39] Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology," *World Politics* 26, no. 1 (October 1973): 139—145. 也见Howard Wiarda, "The Ethnocentrism of the Social Science ［sic］: Implications for Research and Policy,"*Review of Politics* 43, no. 2 (April 1981): 163—197.

[40] 沿着这些思路展开的其他批评包括Joel Migdal, "Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art," in Ada Finifter, ed., *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D. C.: American Political Science Association, 1983), pp. 309—321; and Nisbet (1969).

[41] 因此，加布里埃尔·阿尔蒙德在一个关于现代化理论的概述中回应了这种种族中心主义的指控，他援引了Lucian Pye的*Communications and Political Development*，大意如下："文化相对主义这一代的教育有其影响，社会科学家对于任何暗示了'进步'信念或'文明阶段'信念的概念都感到不安。"Weiner and Huntington (197), p. 447.

第6章

# 欲望的机制

让我们回到开头，即在不借助早前权威的历史理论的情况下来看这个问题：历史具有方向性吗？有理由认为存在着一种朝向自由民主的普遍演进吗？

我们先只考虑方向性问题，至于方向性是否意味着道德或人类幸福方面的进步这一问题，我们暂且搁置一边。所有或绝大多数社会都按照某种一致的方向演进，还是说这些社会的历史要么在循环，要么完全行进在任意的道路上？[1] 若是后一种情形，那么人类有可能完全重复过去的社会或政治制度：奴隶制可能重现，欧洲人可能会再给国王和皇帝加冕，而美国妇女可能会丧失选举权。与此相对，方向性的历史则意味着，任何社会组织，一旦被取代，就不会再为同一个社会重复（当然，不同的社会在不同的发展阶段能够重复一种类似的演进模式）。

但是，如果历史永不会重复自身，那么就必定有一个稳定一致的机制或一套历史原动力，规定着历史按一定的方向演进，并且以某种方式把早前时期的记忆保存至今。循环史观或任意史观并不排除社会变迁的可能性以及发展的一定规则性，但是，它们并不寻求历史因果的唯一原动力。它们还必须包括一个断代 （*de* -generation）的过程，借此彻底清除关于早前成就的意识。因为若没有这样一种总体的历史遗忘 的可能性，那么，每一次相续的循环，哪怕是小规模的，都要建立在早前循环的经验基础之上。

为了理解是何种机制赋予了历史方向性，首先让我们向丰特内勒和培根讨教，并且假定知识——尤其是我们能够通过科学获得的关于自然宇宙的知识——是历史方向性的关键。因为，只要我们环视人类社会活动的整个领域，就会发现唯一被明确公认具有累积性和方向性的活动是现代自然科学。然而，绘画、诗歌、音乐或建筑这些活动却不是如此：仅仅因为劳申伯格（Rauschenberg）和勋伯格（Schoenberg）生活在二十世纪，是没法认定前者是一个比米开朗琪罗（Michelangelo）更好的画家，后者是一个比巴赫（Bach）更高超的音乐家的；莎士比亚和帕台农神庙都代表着某种完美，说“超越”它们毫无意义。然而，自然科学则是自我积累的：伟大的艾萨克·牛顿都不知晓的关于自然的某些“事实”，如今为物理系任何一个大学生获得，仅仅是因为他或她出生在牛顿之后。对于自然的科学理解既非循环，也非任意；人类不会周期性地回到同样的无知状态，现代自然科学的结果也不会屈从于人的任性。人类可以自由地选择探究科学的某些分支，而把另一些搁置一边，并且他们显然能够如其所愿地应用探究的成果，但是，无论是独裁者还是议会都无

法废除自然规律，不论他们多么想这样做。 [2]

科学知识已经有了长期的积累，并且在形塑人类社会的基本特征方面具有始终如一的作用，尽管这种作用常常未被注意到。掌握了冶铁和农业技术的社会，与只会使用石器或过着狩猎采集生活的社会，十分不一样。然而，随着现代 自然科学的兴起，也就是说，由于笛卡尔、培根和斯宾诺莎这些人在十六、十七世纪对科学方法的发现，科学知识与历史进程之间的关系有了质的变化。现代自然科学开辟了征服自然的可能性，这一点并不是所有社会的普遍特征，而只是某些欧洲人在历史某个时刻的发明。然而，科学方法一旦发明出来，就会为理性的人普遍掌握，潜在地可以为一切人所获得，无论其文化或民族差异。科学方法的发现令历史有了之前和之后时期这样一个基本的、非循环的区分。而且它一旦被发现，现代自然科学的进步和不断展开，就为解释后来历史发展的诸多方面提供了一个方向性机制。

现代自然科学产生既具方向性又具普世性的历史变化，其第一种方式是军备竞赛。科学的普世性为人类的全球统一提供了基础，首先就是因为国际体系中战争和冲突的盛行。现代自然科学让那些能够最有效地发展、生产和运用技术的社会拥有决定性的军事优势，而且随着技术变革加速，技术所赋予的相对优势也在扩大。 [3] 祖鲁族的战士无论有多勇敢，他们的长矛仍敌不过英国人的步枪：欧洲人之所以能够在十八、十九世纪征服绝大多数如今称为第三世界的国家，就在于掌握了科学，而且也正是那些源自欧洲的科学的传播，现在正使得第三世界的国家在二十世纪重获一定程度的主权。

战争的可能性是一种强大的力量，它既能令社会向理性化方向发展，也能推动在不同文化间创建统一的社会结构。任何一个想要维持政治自主的国家，都被迫采用敌人和对手的技术。然而，更有甚者，战争的威胁迫使各个国家重组自己的社会体系，以便尽可能地利于技术的开发和运用。比如，为了与邻国竞争，各个国家都必须具有一定的规模，这也是国家统一的强大动力；它们必须能够在国家范围内调动资源，这就要求确立一个具有税收和立法权力的强有力的中央集权政府；它们就必须打破各种可能阻碍国家统一的地方、宗教和血缘纽带；它们必须提高教育水平，以培养出一批能够处理技术的精英；它们必须密切注意国外的发展；由于拿破仑战争时期普遍征兵制度的引入，它们还必须为社会的贫苦阶级提供参政的机会，以便需要时能够进行总动员。所有这些发展都可能因其他原因——比如经济原因——而产生，但是战争以其特有的敏锐方式表明了社会现代化的需要，并且为现代化成功与否提供了一个明确的检验。

历史上有许多所谓“国防现代化”的例子，这些国家因受到军事威胁而被迫改革。 [4] 十六、十七世纪强大的中央集权君主制国家，如路易十三时代的法国或腓力二世时代的西班牙，为了保证与邻国作战所需的开支，都力图尽可能地巩固其在领土内的权力。在十七世纪，这些君主制国家一百年中只有三年没有打仗；维持军队所需的巨大经济要求，是

中央集权政府打破封建制度和地方机构权力，创建我们所谓的“现代”国家结构的主要动因。[5] 随着绝对君主制的兴起，贵族特权逐渐被削弱，这对法国社会起到了夷平效果，从而为新社会集团的出现开辟了道路，这个新社会集团在大革命期间发挥了关键作用。

类似的过程也出现在奥斯曼帝国和日本。1798年，法国军队在拿破仑的指挥下入侵埃及，震动了埃及社会，导致埃及军队在奥斯曼帝国帕夏（pasha，即高级将领）穆罕默德·阿里（Mohammed Ali）的领导下进行重大改革。这支由欧洲人帮助训练的新军队非常成功，威胁到奥斯曼帝国对中东大部分地区的控制，从而促使奥斯曼帝国苏丹马哈茂德二世（Mahmud II）仿照前两个世纪的欧洲君主进行了一系列意义深远的改革。1826年，马哈茂德通过屠杀禁卫军（宫廷侍卫中的精英团），打破了封建秩序，开办一系列世俗学校，并且极大地增强了中央集权的奥斯曼官僚的权力。同样，司令官佩里（Perry）率领的美军舰队船坚炮利的绝对优势，最终让日本的大名（编按：日本旧时对封建领主的称呼）相信，他们除了开放国家、接受国外竞争的挑战，别无选择。（这一趋势并不是没有受到抵抗；一直到1850年代，枪炮专家高岛秋帆仍因提倡采用西方军事技术而入狱。）在“富国强兵”的口号下，日本新一代领导废除旧式的寺学，改行国家管理的义务教育制度，招募大量的农民军，以取代武士集团，并且建立了国家的税收、银行和货币制度。日本社会在明治维新期间发生的全面转型，日本国的重新中央集权化，其动力在于这样一种紧迫感：如果它不想丧失自己的国家独立，像中国那样沦为欧洲列强瓜分的对象，就必须学着吸收西方技术。[6]

在其他情形中，耻辱的败仗也是进行理性的社会改革的动力。普鲁士的凡·斯坦因（vom Stein）、沙恩霍斯特（Scharnhorst）和格奈泽瑙（Gneisenau）进行改革的动力，就在于他们认识到，拿破仑之所以能够在耶拿和奥尔施塔特轻而易举地击败他们的国家，是因为普鲁士国家的落后及其与社会的完全疏离。军事改革，如普遍征兵制，也随着《拿破仑法典》一道被引进普鲁士，这一事件在黑格尔看来，意味着现代性在德国的到来。[7] 类似的情形也发生在俄国，它在过去三百五十年间的现代化和改革过程，主要是由军事野心和军事挫败驱动的。[8] 彼得大帝力图把俄国转变为一个现代欧洲君主制国家，根本的原因就是军事现代化；圣彼得堡这座城市最初就是作为涅瓦河口的海军基地来设计的。俄国在克里米亚战争中的失败直接导致亚历山大二世（Alexander II）的改革，其中包括废除农奴制，而它在俄日战争中的失败则促成了斯托雷平（Stolypin）的自由主义改革，并使俄国进入了1905—1914年的经济增长期。[9]

或许，国防现代化最近的例子是初始阶段的戈尔巴乔夫改革。从他和其他苏联高级官员的讲话中，我们可以清楚地看到，最初考虑要对苏联经济进行根本改革的一个主要原因就是，他们认识到苏联若不改革，就很难在二十一世纪保持经济和军事上的竞争力。尤其是里根总统的战略防御计划（SDI）对苏联形成了一个严重挑战，因为这一计划所造成的威胁会使苏联整个一代的核武器作废，由此把超级大国之争带入苏联

处于明显弱势的领域，比如微电子技术和其他创新技术。包括许多军界领袖在内的苏联领导人认识到，勃列日涅夫留下来的腐败的经济体制，是无法跟上一个由战略防御计划主导的世界的，因此，他们愿意为了长期生存而接受短期的裁军。[10]

悖谬的是，国家间持续的战争和军备竞赛，反倒成了国家统一的巨大动力。即便战争会导致毁灭，它另一方面也迫使国家接受现代技术文明和支撑它的社会结构。无论人是否在意，现代自然科学都把自身强加于人：绝大多数国家若想保持民族自治，就无法拒斥现代性的技术理性主义。在这里，我们看到了康德关于历史变化是人的“反社会的社会性”的结果这一论断的一个例证：是冲突而非协作令人们首先生活在社会中，然后更充分地发展社会的潜能。

如果一个人生活在一块与世隔绝或无人愿去的地方，那倒有可能在一定的时期内避免技术理性主义的需求。不过，有些国家很幸运。比如，霍梅尼治下的伊朗需要防御伊拉克等强邻的入侵，但伊斯兰教的“科学”却没法生产F-4战斗轰炸机和奇伏坦主战坦克。伊朗伊斯兰共和国之所以有底气抨击制造出这些武器的西方理性主义，完全是因为它可以用自己的石油收入来购买它们。事实上，统治伊朗的毛拉们只需注视着地面喷出的贵重资源，就可以耽于世界范围的伊斯兰革命这样的宏伟计划，这对于不如它那般幸运的其他国家而言，是不敢想的。[11]

第二种方法是我们可以称之为经济发展的方案，为了满足人的欲望，现代自然科学逐渐征服自然，由此被认为产生了具有方向性的历史变化。工业化不仅仅是把技术密集地应用于生产过程和新机器的创造。它也把人类理性运用于社会组织问题和创造合理的劳动分工。理性既被用于新机器的创造，又被用于生产过程的组织，这完全超出了科学方法的早期提倡者的预料。在西欧，人均收入从十八世纪中叶至今已经增长了十倍，而当时就已经超过了当前许多第三世界国家的人均收入。[12]在所有社会，经济增长都产生了某种统一的社会转型，无论它们先前的社会结构是什么。

现代自然科学通过确立变动不居的生产力范围，规定经济发展的方向。[13]这一技术范围展开的方向，与一种日益合理的劳动组织紧密地结合在一起。[14]比如，通讯和交通运输方面的技术改进——道路建设、船舶和港口的发展、铁路的发明等等——使市场的扩张得以可能，而这反过来又促进了通过劳动组织合理化实现经济的规模化发展。当一个工厂只是向一两个当地的村庄销售产品时，专业化劳动可以说无利可图，然而，一旦它向全国甚至更广阔的国际市场销售产品时，专业化劳动就会变得有利可图。[15]于是，由这些变化而来的生产力的提高扩大了国内市场，并且导致了进一步劳动分工的需求。

合理的劳动组织，必然要求对社会结构进行某种协调一致的大规模变革。工业社会必定主要是在城市，因为唯有在城市中才能找到让现代工业运转起来所需的足够技工，也唯有城市才有维持高度专业化的大型

企业所需的基础设施和服务。南非的种族隔离制度最终之所以崩溃，就是因为它建立在如下这样一个信念之上：黑人产业工人只能永久地居住在乡村。劳动市场要有效运行，劳动力就必须日益流动起来：不能将工人长期拴在某种特定工作、特定场所或特定社会关系上，必须让他们自由流动，自由地学会新工作和新技术，并且自由地把劳动力卖给出高价者。这对传统的社会团体，如部落、氏族、大家庭、宗教派别等，造成了强有力的破坏作用。传统社会团体在很多方面更能带来人性上的满足，但是，由于它们并不是按照经济效率的合理原则组织的，因而日渐丧失了活力。

取代它们的是“现代的”官僚组织形式。工人被这些组织接受，是基于他们所受的训练和所具有的能力，而不是因为家庭出身和社会地位；而他们的成绩则是根据已定的普遍规则来衡量。现代官僚机构通过把复杂的任务划分为较为简单、具有等级结构的任务，其中许多可以通过流水线来完成，从而使合理的劳动组织制度化。合理的官僚组织在一个工业化国家，可能最终会渗透到社会的每一个方面，至于所说的组织是政府机构、工会、公司、政党、报纸、慈善机构、大学，还是专业协会，是不重要的。与十九世纪相比，那时有五分之四的美国人是自营职业者，而不是官僚组织的部分，可如今，只有十分之一的美国人还属于自营职业者。这种“计划外的革命”在所有工业化国家会相继发生，无论这些国家是资本主义还是社会主义，也不论它们从中得以发生的前工业化社会的宗教和文化背景有什么差异。 [16]

当然，工业发展并不必然意味着官僚机构的日益扩张，或者巨大的工业联合体。因为，超过了一定的点，大的官僚机构会日益变得缺乏效率，陷入经济学家所谓的规模不经济（diseconomies of scale）的窘境，因而还不如大量的小规模组织有效率。如软件工程这样的现代产业，也没有必要落户于大城市。尽管如此，这些相对较小的单位仍须根据合理原则来组织，并由一个城市化社会来支撑。

合理的劳动组织不应该被认为本质上是与技术创新相分离的现象；两者都是经济生活合理化的一个方面，前者属于社会组织领域，后者属于机器生产领域。马克思认为，现代资本主义的生产力主要基于机器生产（即技术的应用），而非劳动分工，而且他希望有一天劳动分工能够被废除。 [17] 技术有可能消除城市与乡村、石油大王与油田工人、投资银行家与垃圾收集工之间的差别，由此创建一个人们可以“上午打猎，下午钓鱼，傍晚牧牛，晚餐后从事批判” [18] 的社会。不过，世界经济发展后来的历史情形表明这种说法并未成真：合理的劳动组织对于现代的经济生产力而言仍至为根本，甚至过细的劳动分工造成的思维麻木也因技术进步而有所减轻。共产主义政权试图消除劳动分工、终结专业化分工的奴役状态的做法，只会导致比马克思所谴责的曼彻斯特工厂还要可怖的暴政。 [19] 毛泽东好几次想竭力消除城市与乡村、脑力劳动与体力劳动之间的差别，特别是在1950年代末的“大跃进”以及十年后的“文化大革命”期间。然而，这两次尝试都导致了难以想象的人类灾难。红色高棉（Khmer Rouge）1975年后在柬埔寨推行的城乡融合政策，造成了更为

严重的后果。

无论是劳工组织 [20] ，还是官僚机构 [21] ，都不是工业革命带来的新事物；其新颖之处是它们在经济效率原则下的彻底合理化。正是这种合理性的要求，给工业化社会的社会发展打上了齐一性的烙印。人们在前工业化的社会中可以有不同的追求目标：宗教或传统会告诫人们，贵族武士的生活要优越于城市商人的生活；牧师会为某种商品规定一个“公正的价格”。但是，依据这样的规则运行的社会，其资源无法得到有效配置，因此它无法像依据理性规则运行的社会那样快速地发展经济。

为了说明劳动分工的同质化力量，让我们通过具体事例来看看它对社会关系的影响。佛朗哥将军在西班牙内战中战胜共和国军队时，西班牙主要是一个农业国家。西班牙右派的社会基础是乡村的豪绅和地主，这些人能够利用传统和个人忠诚动员广大的农民支持者。黑手党之类的组织，无论是在新泽西还是巴勒莫，其运作的凝聚力靠的就是类似的这种个人关系和家族关系，萨尔瓦多和菲律宾等第三世界国家的地方军阀，同样是利用这类关系继续控制着农村政治。随着1950至1960年代西班牙经济的发展，现代市场关系被引入到了农村，由此导致了一场计划外的社会革命，摧毁了此类传统的荫庇—依附关系。 [22] 大批农民被迫离开土地、涌入城市，从而夺去了豪绅的支持者；而地主自身也转变为面向全国甚至国际市场的更有效率的农业生产者；而那些仍留在土地上的农民，则成了售卖劳动力的契约雇工。 [23] 如今，即使再出一个佛朗哥，他也不会再有招募军队的社会基础了。经济合理化的压力也说明了为什么黑手党存在于经济相对不发达的意大利南部，而不是工业化了的意大利北部。基于非经济纽带的荫庇—依附关系当然还存在于现代社会——我们都知道老板的儿子比其同事晋升快，招聘时会顾及到老同学关系，但是它们通常会被认为是非法的，因而只能私下里 进行。

在这一章，我们尝试探究了这样一个问题：历史有方向吗？我特意用一种稚拙的方式提出这一问题，因为我们中间仍有许多悲观主义者，他们不认为历史有任何方向性。我们选择了现代自然科学，作为历史朝一定方向变化的可行的基础性“机制”，因为这是唯一为人们所公认的具有累积性和方向性的大规模社会活动。现代自然科学的进步性展开，使人们理解了历史演进的许多具体细节，比如，为什么在汽车和飞机被发明出来并作为代步工具前，人们的出行工具是马车和火车，或者，为什么后来的社会比先前的社会更加城市化，又或者，在工业社会中，现代政党、工会或民族国家为什么会取代部族或部落成为集团忠诚的主轴。

然而，尽管现代自然科学能够很好地解释一些现象，但是也还有许多其他现象——比如特定社会所选择的政体形式——要解释起来就非常困难。此外，尽管现代自然科学可被认为是方向性历史变化的可用“校准器”，但它决不应该被当作变化的终极原因 。因为，人们随即就会追问，现代自然科学何以当此 ？科学的内在逻辑或许能够解释它为什么会发展成现在这个样子，但是，科学自身无法告诉我们为什么人们要追求科学。科学作为一种社会现象，它的发展不仅是因为人们对宇宙好奇，

也是因为科学满足了人们的安全需要，以及无限度地获取物质财富的欲望。现代公司之所以供养着研发人员，并不是出于对知识的抽象的爱，而是为了赚钱。经济增长的欲望似乎是今日所有社会的一个普遍特征，但是，如果人不只是一种经济动物，那我们就会认为，上述解释是不完整的。这是一个我们很快就会再谈到的问题。

目前，对于现代自然科学所蕴含的历史方向性，我们还没有给予任何道德或伦理评价。应当承认，劳动分工和日益发展的官僚化，对于人类的幸福意味着什么，根本而言仍不清楚，亚当·斯密、马克思、韦伯、涂尔干，以及其他最初把这两种社会现象指认为现代生活的核心特征的社会科学家，也都强调了这一点。目前，我们根本没法毫无负担地认定，现代科学提升经济生产力的能力，让人们比过去更道德、更幸福或过得更好。作为分析的起点，我们想暂时表明的是，有充分理由认为，历史作为现代自然科学发展的一个结果，在朝着一个前后连贯的单一方向前进，而我们还要进一步考查沿着这一结论会产生的结果。

如果现代自然科学的发现导致了方向性的历史，那么自然就会有这样的问题：可以不去发明它吗？可以不让科学方法再支配我们的生活吗？工业化的社会有可能返回到前现代的、前科学的社会吗？总之，历史的方向性是可逆转的吗？

[1] 这种循环论有某些当代的辩护者；见欧文·克里斯托对我最初的文章“历史的终结？”的回应，载*The National Interest* (Summer 1989): 26—28.

[2] 现代自然科学的累积和进步性质受到托马斯·库恩（Thomas Kuhn）的质疑，他指出科学中的变革具有中断和革命的性质。从他那些最为激进的观点来看，他完全否定关于自然存在着一种“科学的”知识的可能性，因为科学家借以理解自然的所有“范式”最终都会失败。那就是说，相对论并不是对已然确立的牛顿力学真理补充了新的知识增量，而是在根本上否定了牛顿力学。
不过，库恩的怀疑主义与我们目前的论点并不相关，因为一个科学范式并不因其具有一贯的、深远的历史效果而在终极的认识论意义上必定为“真”。它只是必须能够成功地预测自然现象，从而让人操控它们。牛顿力学在速度接近光速时就会失效，以及它无法作为发展原子武器或氢弹的基础，这一事实并不意味着它不足以作为掌握自然的其他方面的手段，比如地球引力、蒸汽运动或远程炮弹。此外，范式中的等级不是人而是自然确立的：在牛顿运动规律发现之前 ，是无法发现相对论的。正是范式中的这种等级，使得科学知识的进步具有一定的连贯性和单向性。
见Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* , second edition (Chicago:University of Chicago Press, 1970), particularly pp. 95—110, 139—143, and 170—173. 对库恩的这种批评的评论，见Terence Ball, “From Paradigms to Research Program: Towards a Post-Kuhnian Political Science,” *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (Feburary 1976): 151—177.

[3] 技术落后的国家“打败”技术先进的国家，这样的例子也有一些，比如越南打败美国，或者阿富汗打败苏联，但是打败的缘由在于双方极其不同的政治代价。毫无疑问的是，在这两个例子中技术都提供了军事胜利的能力。

[4] 见Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pp. 154—156. 这一观点也见Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 26—27, 56.

[5] Huntington (1968), pp. 122—123.

[6] 关于土耳其与日本的现代化过程之间的比较，见Robert and Ward and Dankwart Rustow, eds., *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

[7] 关于普鲁士的改革，见Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640—1945* (Oxford: Oxford University Press, 1955), pp. 35—53; and Hajo Holborn, “Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School,” in Edward Earle, ed., *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1948), pp. 172—173.

[8] Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 17. 当然，这种以国家为中心的“自上而下的”改革是一把双刃剑；它在毁坏传统的或封建的制度的同时，也创建了一种新的“现代的”官僚专制形式。格申克龙（Gerschenkron）以彼得大帝为例，指出现代化导致了对农民的更大压榨。

[9] 军事推动的现代化还有许多其他例子，比如中国的“百日维新”，则是因中国在1895年被日本打败促发的，而伊朗礼萨汗（Reza Shah）在1920年代进行的改革，则是在1917—1918年被苏联和英国入侵之后。

[10] 然而，像情报局前负责人奥加尔科夫（Ogarkov）元帅这样的苏联高级军官，就从未接受激进的经济改革和民主

化作为军队革新问题的解决方案。保持军事上的竞争力的需要，这更可能是戈尔巴乔夫在1985—1986年的想法中的一个因素。因为随着改革变得愈益激进，军事战备愈益受到更严厉的内部挑战。到1990年初期，改革进程本身已经极大地削弱了苏联经济，也使得军事上的竞争力大大减弱。从苏联军事的角度来谈经济改革的需要的文献，见Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976—1986* (Santa Monica, Calif.: The RAND Corporation, 1987), pp. 15—21.

[11] 许多这样的观点，见V. S. Naipaul, *Among the Believers* (New York: Knopf, 1981).

[12] Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, Jr., “Science, Technology, and the Western Miracle,”*Scientific American* 263, no. 5 (November 1990): 42—54；关于十八世纪的人均收入，见David S. Landers, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Individual Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York: Cambridge University Press, 1969), p. 13.

[13] 现代自然科学所依赖的技术和自然规律，为变化过程提供了一定的规则性和连贯性，但它们无法如马克思和恩格斯有时所意指的那样以某种机械的方式决定经济发展的特征。比如，迈克尔·皮奥里（Michael Piore）和查尔斯·萨贝尔（Charles Sabel）认为美国的工业组织形式——它自十九世纪以来就强调标准化产品的大批量生产，并且不惜以生产工艺典范为代价进行高度专业化分工——并不是一种必然的组织形式，它几乎在同样程度上不为具有不同民族传统的其他国家所采用，例如德国和日本。见*The Second Industrial Divide* (New York: Basic Books, 1984), pp. 19—49, 133—164.

[14] 我们将使用“劳动组织”这个术语，而不是大家更为熟悉的“劳动分工”，因为后者意味着把手工劳动日益分成无需动脑的简单劳动。尽管后者出现在工业化过程中，但是技术方面的其他进步渐渐地在倒转这一过程，从而以更多思想内容、更具复杂性的劳动取代手工劳动。马克思关于工业世界中的工人只是机器的附属物这一观点基本上没有实现。

[15] 新的日益专业化的劳动的扩张反过来要求在生产过程中应用新技术。亚当·斯密（Adam Smith）在《国富论》（*Wealth of Nations*）中指出一个简单劳动的集中往往是如何带来机器生产的新的可能性，而一个技工由于把精力分散在各种劳动中常常注意不到这一点；因此，劳动分工常常导致新技术的发明，反之亦然。Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* , vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp. 19—20.

[16] 查尔斯·林德布卢姆（Charles Lindblom）指出，在1970年代末，有一半美国人在私营部门的官僚机构工作，同时还有一千三百万美国人在联邦政府、州政府或地方政府工作。见他的著作*Politics and Markets: The World’s Political-Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977), pp. 27—28.

[17] 马克思承认，亚当·斯密认为机器生产要从属于劳动分工是对的，但这种说法只适合于十八世纪晚期之前的制造业时期，那时对于机器还只有零星的使用。见Marx (1967), vol. 1, p. 348.

[18] 这个出自《德意志意识形态》（*The German Ideology*）中的著名说法，很难当真。抛开废除劳动分工的经济后果不说，这种业余艺术爱好的生活能否令人满意，也不清楚。

[19] 在这一方面，苏联人一般来说更有感觉，尽管他们也已经中断了所谓的又“红”又“专”道路。见Maurice Meisner, “Marx, Mao, and Deng on the Division of Labor in History,” in Arif Dirlik and Maurice Meisner, eds., *Marxism and the Chinese Experience* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989), pp. 79—116.

[20] 涂尔干指出，劳动分工概念在生物科学中日益被用来描述非人的有机体，这一现象最基本的一个例子是男人和女人在生育孩子上存在的生物性劳动分工。见*The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964), pp. 39—41, 56—61. 也见马克思在如下著作中对劳动分工的起源的论述，Marx (1967), vol. 1, pp. 351—352.

[21] 大规模的、中央集权的官僚机构是前现代帝国的特征，比如中国和土耳其。然而，这些官僚组织并不是为了经济效率的目的组织起来的，因此能够与停滞的传统社会相容。

[22] 当然，这些革命常常得益于以土地改革为形式的有意识的政治干预。

[23] Juna Linz, “Europe’s Southern Frontier: Evolving Trends toward What?” *Daedalus* 108, no. 1 (Winter 1979): 175—209.

第7章
# 大门口没有野蛮人

在澳大利亚电影导演乔治·米勒（George Miller）的影片《冲锋飞车队》（*The Road Warrior* ）中，建立在石油之上的现代文明在末日之战中陷入崩溃。科学已经失传；未来的西哥特人和汪达尔人开着哈雷戴维森摩托车和沙漠越野车，飞奔在人烟稀少的澳大利亚内地，企图偷取他人的汽油和子弹，因为生产技术也已经失传。

现代的技术文明遭遇灾难性毁灭，我们一下子被拉回到野蛮状态，这种可能性一直是科幻小说的主题，尤其是二战之后，核武器的发明几乎使这种可能变成现实。情形往往是，人类堕入其中的这种野蛮状态，并不只是早前社会组织的完全重现，而是古老社会形式与现代技术的奇异混合，就像帝王和公爵结伴乘坐太空船环游太阳系一样。然而，如果我们关于现代自然科学与现代社会组织之间的相互关系的假设是正确的，那么，这种“混合”结果就不会长久：因为，若科学方法本身没有遭到毁灭或拒斥，现代自然科学最终就会再生，并且必定会重新创造现代的、合理的社会世界的方方面面。

因此，让我们来看看如下问题：人类作为一个整体是否有可能通过拒斥科学方法或因科学方法的丧失而逆转历史的方向？这一问题可以分解为两个部分：第一，现代自然科学会被现存社会有意识地拒绝吗？第二，一次全球性的大灾难会导致现代自然科学不由自主地失传吗？

对技术和合理化社会的有意拒斥，在现时代的诸多群体中可以见到，从十九世纪早期的浪漫主义者到1960年代的嬉皮运动，再到阿亚图拉·霍梅尼和伊斯兰的原教旨主义。目前，技术文明最为清楚有力的反对者来自环保运动。当代的环保主义包括许多不同的团体和思想流派，不过，其中最为激进的一支抨击的是通过科学征服自然的整个现代方案，并且认为，如果能不操控自然，让自然回复到更近原始的前工业化状态，人们可能会更幸福。

几乎所有反技术的学说，都能在让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）的思想中找到共同的起源，他是第一个质疑历史“进步”之善的现代哲学家。卢梭在黑格尔之前就明白了人类经验本质上的历史性，以及人的本性自身如何随着时间而改变。不过，与黑格尔不一样的是，他认为历史的变化只会使人们陷入深深的不幸。让我们以满足人的需要的现代经济能力为例。卢梭在他的《第二篇论文》（the *Second Discourse* ，编按：即《论人类不平等的起源和基础》）中指出，人的真正需要实际上很少：人需要遮风挡雨的住屋和充饥的食物；甚至安全

也不一定是一种基本需要，因为它预设了一个前提，即人们与他人的接触必然会形成相互威胁。[1] 人的所有其他需要都不是幸福所必需的，它们都是源于人与其邻居的攀比能力，以及人有我无的被剥夺感。换句话说，现代消费主义所激发的需要源自人的虚荣心，或卢梭所谓的amour-propre（自尊）。问题在于，人自身在历史中创造出来的新需要具有无限的弹性，无法从根本上得到满足。现代经济尽管极具效率且不断革新，也总是在满足每一个需要的同时创造出另一个新的需要。人们之所以不幸福，并不是因为它们无法满足某些确定的欲望，而是因为新的需要及其满足之间持续地存在着鸿沟。

卢梭举了个收藏家的例子来说明这一现象，他说，收藏家因收藏不够而感到的不悦，要远远超过他因拥有一些藏品而来的满足感。人们可以在极具创新的现代电子消费品产业中找到更具当代性的例证。在1920和1930年代，一个家庭的最高消费热望就是拥有一台半导体收音机。今天，在美国连十几岁的孩子都有好几部收音机，而且若是没有一款任天堂游戏机、便携式光盘播放机或BP机，他们是很难满足的。此外，显然获得这些东西也无法使他们满足，因为那时日本人又发明了他们希望拥有的某种新的电子玩意儿。

按照卢梭的说法，人要有可能得到幸福，就必须从现代技术的单调工作及其所创造的需要的无限循环中摆脱出来，恢复自然人的某种完整性。自然人既不生活在社会中，也不会与他人比较，更不用生活在充满恐惧、希望和期待的世界中，这些东西都是社会人为造成的。相反，他因体验到自己的存在感受，体验到自己作为自然世界中的一个自然人的感受，而觉得幸福。他并不试图想用理性去掌控自然；这样做是不必要的，因为自然本来就是有益的，而且作为一个离群索居的个体，理性对他反而是不自然的东西。[2]

卢梭对文明人的抨击，提出了最初的也是最根本的问题，它触及了征服自然的整个计划，即不把树木山川看作休憩沉思之地，而是看作原材料。他对约翰·洛克和亚当·斯密所设想的经济人的批判，仍是当前绝大多数对于无限制发展经济的抨击的基础，而且也是绝大多数当代环保主义的思想基础（尽管常常是无意识的）。[3] 随着工业化和经济发展的持续，因此而来的自然环境恶化日益明显，卢梭对经济现代化的批判变得更加具有吸引力。想象一下，会不会出现一种极端激进的环保主义，以升级版的卢梭主义为基础，寻求拒斥整个征服自然的现代计划以及建基于其上的技术文明？从种种理由来看，答案似乎是否定的。

第一个理由跟当前经济增长所形成的期望有关。尽管个人和小团体可以“回归自然”，辞去投资银行家或房地产开发商的工作，到阿迪朗达克山（Adirondacks，编按：位于美国纽约州东北部，多湖泊和森林，风景秀美，是著名的夏季疗养地和旅游地 ）的湖边生活，但是，如果全社会都拒斥技术，则意味着欧洲、美国和日本整个脱离工业化，而作为结果，它们会转变为贫穷的第三世界国家。这样一来，或许会少一些空气污染和有毒废弃物，但同时也少了现代的医疗和通讯，少了计划生育

并因此少了性解放。然而，大多数人与其说从新需要的循环中解脱了出来，不如说重新过上了一种贫农生活，束缚在土地上，从事着令人腰酸背痛的没有尽头的循环劳动。当然，许多国家曾好些世代处在自给自足的农业社会水平，生活于其中的人民无疑有相当可观的幸福感；然而，那些体验过技术社会的消费主义的人，再来过这样的生活是否还有同样的幸福感，就值得怀疑了，如果让他们把整个社会换成这样的情形，那就更不可想象了。此外，只要还有其他国家不打算脱离工业化，那些已经脱离了工业化的国家的公民，就会一直以那些国家为标准来比较。第二次世界大战后，缅甸拒斥在其他第三世界地区普遍实行的经济发展目标，并在国际上保持孤立，这样的做法或许在前工业化的世界行得通，但在一个有着蓬勃发展的新加坡和泰国这样的地区，则很难维持下去。

倘若使技术发展冻结在当前的水平上，或者严格限制只允许某些技术革新，由此来与技术断交，或许还有一定的现实性。尽管这样做至少在短期内可能会更好地维持现有的生活水平，但是我们仍然不清楚，为什么处于随意选择的技术水平上的生活会特别令人满意。它既无法使动态的、增长着的经济充满活力，也不能真正地回归自然。这种使技术停滞的做法，在像基督教门诺派（或称阿米什派）这样的小宗教团体中曾经奏效过，但是，要想让它在大规模而等级分化的社会中实现，就困难得多。如果可分享的经济蛋糕越来越大，当前在发达国家存在的社会不平等和经济不平等，在政治上的破坏性就要小得多；而如果美国像东德那样陷入严重的经济停滞，则这些不平等就会严重得多。此外，使技术停滞在当前发达国家已经达到的高水平上，对于迫在眉睫的生态危机，似乎也不是一个恰当的解决方案，而且第三世界要追赶至发达国家的技术水平，全球生态系统是否能吃得消，依然是成问题的。有选择的技术革新也会引起难以解决的问题，比如谁有权威来决定可接受的技术。技术革新一旦成为政治问题，难免会给整个经济增长浇上一盆冷水。

此外，环境保护非但不要求 与现代技术及其所创造的经济世界断绝关系，而且从长远来看，还必须以经济世界作为前提。实际上，除了德国绿党芬迪派和其他一些极端分子，主流的环保运动认为，环境问题最现实的解决方案可能在于创造替代技术，或积极保护环境的技术。健康的环境是一种奢侈，只有那些拥有财富和经济活力的国家才能负担得起；对环境破坏最严重的，不论有毒废弃物的处理还是热带雨林的砍伐，都是些发展中国家，它们要么是为贫困所迫除了开采自然资源之外别无其他选择，要么是根本没有实施环境保护法的社会规范。相反，尽管有酸雨的侵蚀，美国东北部和北欧的许多地区如今的森林植被，要比一百年前甚至两百年前茂密得多。

因此，基于上述理由，我们的文明自愿选择卢梭式方案，拒斥现代自然科学已然在当代经济生活中所扮演的角色，似乎是不太可能的。不过，还是让我们也来看一下更极端的情形吧：如果发生全球核战争或环境的全面崩溃，无论我们怎样努力，它们都破坏了当代人类生活的物质基础，在这样的情形中，即便我们不是出于自愿，灾难也会强迫我们做出上述选择。现代自然科学成果的毁灭，这显然是可能的；事实上，现

代技术已经给了我们瞬间完成这种毁灭的手段。但是，摧毁现代自然科学本身，把我们从科学方法对我们生活的支配中解放出来，使整个人类永久回到前科学的文明水平，这可能吗？[4]

让我们来看看涉及大规模杀伤性武器的全球战争情形。自广岛被炸以来，我们就把核战争看作这样的一种情形，但如今某些新的可怕的生化武器也会导致这样的结果。即使这样的一场战争不会导致核冬天，即使某种其他的自然过程不会使地球变得完全无法让人居住，我们也必须假定，这样的冲突会毁灭交战国大量的人口、国力和财富，还可能祸及他们的同盟国，而且对中立国也会造成破坏性后果。这就有可能出现重大的环境后果，从而使军事灾难与生态灾难同时出现。世界政治的结构也可能会出现重大变化：交战国可能失去大国地位，他们的领土被坐山观虎斗的国家分割和占领，甚或遭到严重污染毒化，无人愿意再生活在那里。这样的战争可能会席卷所有能够生产大规模杀伤性武器的技术先进国家，摧毁他们的工厂、实验室、图书馆和大学，毁灭关于如何制造有如此巨大杀伤性武器的知识。至于免遭战争直接蹂躏的世界其他地区，也可能出现对战争以及使其得以可能的技术文明的极度厌恶，从而使许多国家自愿放弃先进武器和制造这些武器的科学。战争的幸存者可能会比现在更加坚决拒斥威慑政策，因为很显然这样的政策无法保护人类免于毁灭，他们变得更加明智和温和，会寻求比当前世界所实行的更彻底的方式来控制新技术。（诸如因全球变暖而导致的冰山融化或北美和欧洲沙漠化这样的生态灾难，同样能够导致人们努力去控制造成这种灾难的科学发明。）科学引起的恐怖可能会导致反现代、反技术的宗教的复兴，它们的作用在于，为阻止发明潜在地具有致命性的新技术，竖立道德和情感的堤坝。

然而，即使这些极端的情形，似乎也不可能打破技术对人类文明的控制，也不可能摧毁科学复制自身的能力。其理由仍在于科学与战争之间的关系。因为，即使人们可以摧毁现代武器以及制造它们的具体知识，也无法消除使这样的制造得以可能的方法的记忆。人类文明因现代通信和运输而达成统一，这意味着没有哪部分人类没有意识到科学方法及其潜能，哪怕有些部分的人类目前还无法产生技术，无法成功地运用技术。换句话说，大门口没有了对现代自然科学的力量一无所知的真正野蛮人。只要这一点是真实的，能把现代自然科学用于军事目的的国家，就会继续比那些没有这种能力的国家占有更大优势。刚刚过去的战争所造成的无谓的毁灭，并不一定让人们认识到，没有任何一种军事技术会用于理性的目的；然而，却可能会有更新的军事技术让他们相信会给他们带来决定性优势。那些良善国家——它们从灾难中汲取了温和的教训，从而懂得试图去控制导致灾难的技术——仍处于一个存在着邪恶国家的世界，后者把灾难看作实现自己野心的机遇。正如马基雅维利在现代之初所说的那样，良善国家若想维持生存、保持国家完整，就必须学邪恶国家的做法。[5] 它们即使只是为了保卫自身，也必须维持一定的技术水平，实际上，如果所面对的敌人是革新者的话，它们还必须鼓励军事领域的技术创新。那些试图控制新技术发明的良善国家，也不得不逐渐让技术这个魔鬼再次钻出瓶底，即使是以再三犹豫、有所节制的

方式。[6] 人类在大灾难之后对现代自然科学的依赖甚至会增强，如果它在本性上也是生态的话，因为技术可能是使地球再次适于人类居住的唯一方式。

只有当我们假定某个文明可以不留痕迹地完全消失的情形下，一部真正循环的历史才是可设想的。事实上，这样的历史在现代自然科学发明之前存在过。然而，现代自然科学无论为善还是作恶的力量都如此巨大，人们有理由怀疑它是否能够被完全遗忘或“不被发明”，除非在肉体上把整个人类消灭。如果进步的现代自然科学的支配是不可逆转的，那么一种方向性的历史，以及所有其他随之而来的多种多样的经济、社会和政治后果，从根本上来说也是不可逆转的。

[1] 也就是说，卢梭并不如霍布斯和洛克那样认为攻击是人的本性，是原初的自然状态中的天然情形。由于卢梭的自然人需要极少，那些仅有的需要相对而言较易得到满足，因此没有理由抢夺或谋杀同胞，事实上，也没有理由生活在一个公民社会中。见《论人类不平等的起源和基础》（*Discours sur l’Origine, et les Fondemens de l’inégalité parmi les Hommes* ），in *Oeuvres Complètes*，vol. 3 (Paris: Éditions Gallimard, 1964), p. 136.

[2] 关于这一自然完整性的意义以及卢梭的存在感受的论述，见Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 尤其是pp. 69—85.

[3] 比尔·麦吉本（Bill McKibben）的*The End of Nature* (New York: Random House, 1989)认为，我们第一次处在消灭不为人类行动触及或操控的自然领域的边缘。这一说法当然是对的，但麦吉本为这一现象判定的时间至少晚了400年。原始的部族社会就改变了他们的自然生活环境；它们与现代技术社会之间的差异只是程度上的不同。但为了人类的善而征服自然、操控自然的计划是早期现代科学革命的核心；只是到了后来，才有人抱怨作为一种原则的操控。我们今天当作“自然”的东西——无论是洛杉矶国家森林公园，还是阿迪朗达克风景区——在许多方面就像帝国大厦或航天飞机一样，不过是人类技能的结果。

[4] 我们现在还不能假定，现代自然科学或以其方式带来的经济发展是好的，因此我们应推迟应当如何看待全球性灾难的可能性的判断。如果我们的历史悲观论者是对的，如果现代技术不能让人们更幸福，而是成为人们的主人和破坏者，那么就可以说，那种把历史一笔勾销、迫使人类重新开始的大灾难，就不是自然的残酷无情，而恰恰是自然的仁爱。这正是古典政治哲学家柏拉图和亚里士多德的观点，他们冷酷地认为，人类的所有发明创造，包括他们自己的作品，最终都会在人类从一个循环到下一个循环的转变中失传。关于这一观点，见Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glence, Ill: Free Press, 1958), pp. 298—299.

[5] 根据施特劳斯的说法，“与战争艺术相关的发明必须得到鼓励，这一观点所蕴含的困难是为马基雅维利批判古典政治哲学提供基础的唯一因素。”Strauss, p. 299.

[6] 一个替代性解决方案就是，用一个世界政府来取代国家间的国家体系，由此来禁止危险技术，或者由此对技术使用范围达成一个全球协议。除了有很多原因使这一安排难以确立之外，即使在一个后灾难的世界，技术革新的问题也不一定会得到解决。科学方法仍会被犯罪集团、民族解放组织或者其他异议者所利用，从而导致国内的技术竞争。

第8章

# 无止尽的积累

> 我们的国家很不幸。有人决定要在我们身上进行这种马克思主义试验——命运恰好把我们迫入了这一方向。他们不是在非洲某个国家，而是在我们国家开始这种试验。最终，我们证明这一观念并无生存之地。它只是把我们推离世界文明国家已经走上的道路。今天，40%的人民生活在贫困线以下，还要凭配给票领取产品，这种实实在在的屈辱就是这一情形的反映。这是一种无时不在的屈辱，它无时不在地提醒我们：在这个国家你就是一个奴隶。
>
> ——鲍里斯·叶利钦，在民主俄罗斯集会上的演讲
>
> 莫斯科，1991年6月1日

至此我们已经证明，现代自然科学的逐步展开产生了一种方向性的历史，以及某种横跨不同民族、不同文化的统一的社会变迁。技术和合理的劳动组织是工业化的前提，而工业化又带来了城市化、官僚化、大家族关系和部族关系的解体、教育水平的提高等社会现象。我们已经表明，现代自然科学对人类生活的支配在任何可预设的情形下，哪怕是最极端的情形下，都不大可能被倒转。不过，我们还没有证明科学必定会在经济领域导向资本主义，在政治领域导向自由民主。

事实上，有许多国家已经走过了工业化的第一个阶段，即它们经济上发达，实现了城市化和世俗化，并且拥有一个强大稳定的国家结构，以及教育水平相对良好的人口，但它们既不是资本主义国家，也不是民主国家。许多年来，这种情形最主要的例子是斯大林统治下的苏联，它在1928年至1930年代晚期之间实现了梦幻般的社会转型，从一个拥有大量农民的农业国家转变为一个工业强国，但它却没有赋予公民经济自由和政治自由。确实，苏联出现的这种转型速度似乎向许多人证明，警察国家专制统治下的中央计划经济，比自由人运作的自由市场经济能更有效地实现快速工业化。艾萨克·多伊彻（Issac Deutscher）在1950年代的著作中仍然认为，中央计划经济比市场经济的无政府运作方式更有效率，而且国有产业比私营部门的产业更有能力实现工厂和设备的现代化。[1] 既是社会主义又经济发达的东欧国家在经历1989年之后仍然存在，似乎表明中央计划经济与经济现代化并非不可调和。

共产主义世界的这些例子一度表明，现代自然科学的逐步展开，恰好把我们导向马克斯·韦伯（Max Weber）所谓的合理的官僚专制噩梦，而非一个开放的、创造性的和自由的社会。因此，我们的机制需要扩展。除了要说明经济发达的国家为什么需要城市化社会和合理的官僚制之外，机制还应该进一步证明，我们为什么应该期望一个朝向经济自由

主义和政治自由主义的最终演进。在本章和下一章中，我们将通过两个截然不同的例子来探究“机制”与资本主义的关系：一个是发达的工业社会，一个是不发达的社会。我们先表明机制以某种方式使资本主义势所必然，然后回到是否也能期望它产生民主政治这个问题。

尽管无论对于宗教右翼的传统主义还是马克思主义左翼的社会主义而言，资本主义都是道德沦丧的代名词，但是，它作为世界上唯一一个可行的经济体制所获得的最终胜利，比起自由民主在政治领域的胜利更容易根据机制来加以解释。因为在成熟的工业经济条件下 ，资本主义被证明能够比中央计划经济更有效地开发和使用技术，适应变化迅速的全球劳动分工状况。

如今我们知道，工业化不是国家借以突然推进到现代化的一次性事件，而是一个没有明确终点的连续演进过程，在这一过程中，今天的现代事物很快就成了明天的古代遗物。那些满足黑格尔所谓的“需要体系”的手段，随着需要本身的变化稳定地发生变化。对于马克思和恩格斯这些早期的社会理论家而言，工业化由轻工业构成，比如英国的纺织业或法国的陶瓷业。不久，它们就让位于铁路普及、钢铁制造、化学工业、造船业、其他形式的重工业的发展以及统一的国内市场的出现，对于列宁、斯大林以及他们的苏维埃接班人而言，以上种种构成了工业现代化。英国、法国、美国和德国大约在第一次世界大战之际达到这一水平，日本和其他的西欧国家在第二次世界大战之际达到这一水平，苏联和东欧国家则在1950年代达到这一水平。今天，对于绝大多数发达国家而言，这一水平不过是工业发展需要途经的一个中间阶段。现在取代它的是有着以下种种不同名称的一个阶段：“成熟工业社会”、“大众高消费”阶段、“电子技术时代”、“信息时代”或“后工业时代”。[2] 尽管这些具体的表述各有不同，但它们全都强调信息、技术知识和服务取代重工业发挥越来越重要的作用。

现代自然科学，以我们熟悉的技术革新和合理的劳动组织形式，继续规定着“后工业”社会的特征，它所发挥的作用与它在社会进入工业化的第一个阶段时几乎相同。丹尼尔·贝尔在他1967年的著作中指出，一项新技术革新的首次发现与其商业化之间所需的平均时间，从1880至1919年间的30年，缩短为1919至1945年间的16年，再缩短为1945至1967年间的9年。[3] 计算机和软件这些最先进技术的产品周期，如今已是以月而不是以年来计算，这一数字甚至还在日益缩短。但这种数字既没有显示出1945年以来所创造的产品和服务的难以置信的多样性，其中许多是全新的；也没有显示出这类经济以及维持其运行的新型技术知识的复杂性，不只是科学和工程方面的知识，而且还有营销、金融、分配等方面的知识。

同时，马克思时代已经预示但仅仅得到部分实现的全球劳动分工，已经成了一个现实。在过去的三十年里，国际贸易以13%的年增长率增长着，而国际金融那样的特殊部门的增长率甚至更高。而在此前的数十年里，这一增长率很少超过3%。[4] 运输和通信成本的持续走低，促进

了规模经济的实现，其规模甚至可能大大超过了最大的国内市场，比如美国、日本或者西欧各国的国内市场。结果就成了另一个意料之外的渐进革命：为了购买德国汽车、马来西亚的半导体、阿根廷的牛肉、日本的传真机、加拿大的小麦和美国的飞机，绝大部分人（生活在共产主义世界的人们除外）竟统统走到唯一的市场上来。

技术革新和高度复杂的劳动分工，使经济的各个层面对技术知识的要求大大增加，因此在人员需求上——直白点说——会想的高过会做的。这就不仅需要科学家和工程师，还需要为他们提供支持的全部结构，比如公共学校、大学和通信产业。现代经济生产更多的“信息”内容体现在如下情形中：从事“传统的”制造业的人越来越少，而在服务部门工作的人——专业人员，经理，办公人员，从事贸易、营销和金融的人员，以及政府职员和医务人员——越来越多。

对于所有追求“后工业化”的工业经济而言，决策权下放和市场化是不可避免的演进方向。尽管中央计划经济在煤炭、钢铁和重工业时代能够与资本主义相抗衡 [5] ，但是，它们完全无法应对信息时代的要求。事实上，人们或许可以说，在高度复杂和动态的“后工业”经济世界里，马列主义作为一个经济体系遭遇了滑铁卢。

说到底，中央计划经济的失败与技术革新问题有关。科学探究最好是在一个自由的环境中进行，在那样的环境中，人们才得以自由地思考和交流，更重要的是他们会因创新而得到回报。苏联和中国都鼓励科学探究，尤其是基础研究或理论研究这些“安全的”领域，并且在航天和武器制造等领域提供物质奖励以促进技术创新。但是，现代经济的创新领域非常广泛，不仅包括高科技领域，而且包括一些琐屑的领域，比如汉堡包的营销和新保险的开发。苏联可以对核物理学家给予很高待遇，但是，对于需求稳步增长的电视机的设计者却没有给予什么待遇，至于有人想从事向新消费者推销新产品，这是一个在苏联和中国完全不存在的领域，就更是如此。

中央计划经济不能成功地作出合理的投资决策，也无法有效地把新技术融入生产过程。要成功地做到这一点，管理人员就必须掌握关乎其决策效果的足够信息，即由市场决定的价格。而且，最终还只有竞争才能确保通过价格体系得到的反馈是准确的。匈牙利和南斯拉夫的早期改革，更广泛地说也包括苏联的早期改革，在一定程度上都给了管理人员更大的自主权，但是由于缺乏合理的价格体系，经营自主权几乎毫无效果。

现代经济极其复杂，中央集权化的官僚制度无论技术如何先进，都没有能力管理。为了取代需求导向的价格体系，苏联的计划经济负责人曾试着颁布自上而下的对于资源的“社会公平”分配。许多年来，他们认为更大的计算网络和更好的线性规划可以使中央对资源进行有效配置。但事实表明，这只是个幻想。苏联的国家物价委员会（Goskomtsen）每年必须审定二十万个价格，委员会的每一个成员每天要审定三到四个价

格。但是，这还只占苏联官员每年审定的价格总数的42% [6] ，而且，要是苏联经济能够提供与西方资本主义经济一样多种类的商品和服务，那么这个数字还只是需要审定的价格数量的一小部分。对莫斯科或北京的官员来说，如果他们所监管的只是生产数百或上千种商品的经济，那还有机会制定一套行之有效的价格；但是，在一个仅仅一架飞机就有数十万个零部件的时代，这样来定价绝无可能。此外，在现代经济中，价格日益反映着品质的差别：克莱斯勒男爵（Chrysler Le Baron）和宝马（BMW）从整体的技术特性上来讲都是同一档次的轿车，但是，消费者由于某种“感觉”而愿意在宝马上多花钱。因此，我们至少可以说，官员们在这上面的区别能力是可疑的。

中央计划的负责人由于要控制商品的价格和分配，从而使自身置于国际劳动分工之外，由此丧失了实现规模经济的机会。共产党执政的东德，人口七百万，大胆地尝试在国内效仿世界经济，结果生产了一大堆可以在国外用更便宜的价格购买的产品，从冒黑烟的卫星牌轿车到获得埃里希·昂纳克（Erich Honecker）褒奖的存储片。

最后，中央计划经济破坏了人力资本中最重要的一个方面，即工作伦理。一旦个人的工作动机因社会经济政策而遭否定，那么再强烈的工作伦理都会被破坏，而工作伦理一旦被破坏，重建它就相当困难。正如我们将在下面第四部分中看到的那样，我们完全有理由认为，许多社会的工作伦理并不是现代化过程的结果，而是相应社会的前现代文化和传统的延续。强烈的工作伦理或许不是成功的“后工业化”经济的一个绝对条件，但它肯定是有助益的，而且会成为强调消费高于生产的现代经济趋势的一个关键的抗衡力量。

我们曾共同期望，工业成熟对技术治国的需要最终会导致共产主义中央管制的松动，进而为更加自由的、市场导向的运行方式取代。雷蒙·阿隆断言“技术的复杂性将削弱意识形态专家和军人的力量，而使管理阶层的力量增强”，这可谓是对早前的一个判断的呼应：技术治国论者将是“共产主义的掘墓人”。 [7] 这些预言最终被证明十分正确；西方人不能预期的是它们会需要多长时间得到证实。苏联和中国这两个国家已经表明自身完全有能力把各自的社会带入煤炭、钢铁时代：因为所涉技术并不怎么复杂，连被迫从农场赶到简单装配线上劳动的那些大字不识一个的农民也能够掌握。为这种经济运行所需的技术专家通常很听话，因而政治上容易加以控制。 [8] 斯大林曾把著名的飞机设计师图波列夫（Tupolev）关进古拉格，而后者最好的一种飞机设计正是在集中营里头完成的。斯大林的继任者们设法指派管理人员和技术专家，并通过提供地位和报酬来换取他们对体制的忠诚。 [9] 毛泽东在中国的做法则有所不同：为了避免像苏联那样出现一个拥有特权的技术知识分子阶层，他发动了一场针对他们的运动，最初是在1950年代的“大跃进”期间，随后是在1960年代后期的“文化大革命”期间。工程师和科学家被迫下乡种田，以及从事其他繁重的体力劳动，而需要技术能力的位置则由政治上正确的意识形态专家担任。

这一经验告诉我们，切不可低估极权或威权国家长时间抵制经济合理性要求的能力——就苏联和中国来看，可长达一代人甚至更长的时间。但是，这种抵制最终付出了经济停滞的代价。中央计划经济在苏联和中国这样的国家中，完全未能超越1950年代的工业化水平，这一失败削弱了它们在国际舞台上扮演重要角色的能力，甚至削弱了它们保卫自己国家安全的能力。在“文化大革命”期间，对能干的技术专家的迫害，被证明是导致中国后退三十年的一场顶级经济灾难。因此，邓小平在1970年代中期掌权后的第一个举措，就是恢复技术知识分子的名誉和尊严，保护他们免受反复无常的意识形态政治的迫害，采取了苏联在三十年前所用的吸收政策。然而，指派技术精英为意识形态服务这种做法最终也开辟另一条道路：由于这些精英有了相对较大的自由去思考和研究外部世界，他们开始熟悉并采用许多盛行于外部世界的观念。恰如毛泽东所担心的那样，技术知识分子成了“资产阶级自由化”的主要传播者，他们在随后的经济改革过程中扮演着一个重要角色。

因此，到1980年代末，中国、苏联和东欧国家可以说已经屈服于发达工业化的经济逻辑。[10] 1989年的政治风波之后，中国的领导人已经认识到市场和经济决策权下放的必要性，也承认必须积极参与全球的资本主义劳动分工，并且随着技术专家精英的兴起，还公开表示愿意接受更大的阶层分化。东欧国家在1989年的民主革命之后，也全都选择回归市场经济体制，尽管各国在市场化的时间和步伐上各不相同。苏联的领导人起初对于进行全面市场化较为勉强，但是在1991年8月政变失败而进行政治转型之后，就全面走向了意义深远的自由主义经济改革。

社会要调节和规划资本主义经济，就需要一定程度的自由。我们这个机制的逻辑并未严格规定这一自由的程度。尽管如此，技术驱动的经济现代化的展开，通过一定程度的经济竞争和让市场决定价格，创造了强大的动力，从而使发达国家接受了普遍的资本主义经济文化的基本信条。除此之外，还没有哪条通向全面经济现代化的道路被证明是可行的。

[1] 多伊彻和其他一些学者认为东西方会在社会主义的基础上实现趋同，关于这些人的观点，见Alfred G. Meyer, “Theories of Convergence,” in Chalmers Johnson, ed., *Change in Communist Systems* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), pp. 321ff.

[2] “大众高消费”这个术语出自沃尔特·罗斯托（Walt Rostow）（in *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* ［Cambridge: Cambridge University Press, 1960］），“电子技术时代”出自兹比格涅夫·布热津斯基（Zbigniew Brzezinski）（in *Between Tow Ages: America’s Role in the Technetronic Era*，［New York: Viking Press, 1970］），而“后工业社会”则出自丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）。见贝尔的 “Notes on the Post-Industrial Society” I and II, *The Public Interest* 6—7 (Winter 1967a): 24—35 and “post-industrial society” in *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973), pp. 33—40.

[3] Bell (1967), p. 25.

[4] 数据引自Lucian W. Pye, “Political Science and the Crisis of Authoritarianism,” *American Political Science Review* 84, no. 1 (March 1990): 3—17.

[5] 然而，即使在这些传统工业领域，社会主义经济在这些领域的生产现代化上也大大落后于资本主义经济。

[6] 数据见Hewett (1988), p. 192.

[7] 阿隆的这个说法援引在Jeremy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), p. 4. 阿兹雷尔（Azrael）也援引了奥托·鲍尔（Otto Bauer）、艾萨克·多伊彻、赫尔伯特·马尔库塞、沃尔特·罗斯托、兹比格涅夫·布热津斯基和亚当·乌拉姆（Adam Ulam）来说明这个意思。也见Allen Kassof, “The Future of Soviet Society,” in Kassof, ed., *Prospects for Soviet Society* (New York: Council on Foreign Relations, 1968), p. 501.

[8] 关于苏联体制为了适应不断成熟的工业的要求而采取的方法的讨论，见Richard Lowenthal, “The Ruling Party in a Mature Society,” in Mark G. Field, ed., *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

[9] Azrael (1966), pp. 173—180.

[10] 这一观点见爱德华·弗里德曼（Edward Friedman）关于中国的论述，in Edward Friedman, “Modernization and Democratization in Lennist States: The Case of China,” *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2—3 (Summer—Autumn 1989): 251—264.

## 第9章

# 录像机的胜利

> 世界上任何一个国家，无论它的政治制度如何，都不可能关起门来搞现代化。
>
> ——邓小平，1982年讲话 [1]

资本主义在某种意义上是成为发达国家的必由之路，而僵化集权的社会主义则是创造财富和现代技术文明的重大障碍，这一事实在二十世纪最后十年可以说成了人们的普遍共识。对于那些尚未达到1950年代的欧洲所代表的工业化水平的欠发达国家而言，社会主义相对于资本主义的优越性并不明显。但在那些连煤炭和钢铁时代都仍是梦想的穷国看来，苏联在信息时代的技术落后这一事实，还远不如它在仅仅一代人时间里就创造了一个城市化、工业化的社会令它们印象深刻。社会主义的中央计划经济依然具有吸引力，因为它能快速地进行资本积累，“理性地”把国家资源用于“均衡的”工业发展。苏联在1920年代和1930年代完成这一过程，是通过公开运用恐怖手段剥削农业地区完成的，而在美国和英国这些早期的工业化国家，这一过程是以非强制手段经由好几个世纪才得以完成。

社会主义应当作为第三世界国家选择的发展策略，这一观点显然因拉丁美洲地区的资本主义长期以来未能保持经济增长而大大增强。实际上，我们完全可以说，若不是第三世界，马克思主义在二十世纪恐怕早就已经消失了。但是，不发达世界的持续贫困给这一学说注入了新活力，因为它让左派有借口首先把贫困归因于殖民主义，然后在不再有殖民主义之后又归因于“新殖民主义”，最后归因于跨国公司的掠夺。最近使马克思主义在第三世界保持活力的一个新尝试是依附（dependencia）理论。这一理论最初源于拉丁美洲，它在1960年代和1970年代为整个贫困的南方国家宣称反对富裕的工业化的北方国家，提供了能够自圆其说的思想依据。依附理论与南方国家的民族主义结合在一起，所产生的力量超出了其理论基础所支持的正当范围，从而在三十年来对许多第三世界国家的经济发展产生了腐蚀效应。

依附理论的真正奠基人是列宁本人。在1914年发表的著名小册子《帝国主义是资本主义的最高阶段》中，他试图对如下事实加以说明：欧洲资本主义不但没有导致工人阶级的绝对贫困，事实上反而让他们的生活水平有所提高，并且在欧洲工人中培养出了一种合理的自我满足的工会心态。 [2] 他指出，资本主义实际上通过把剥削输出到殖民地为自己争取了时间，因为当地的劳工和原材料足以吸收欧洲的“剩余资

本”。“垄断资本家”之间的竞争导致不发达国家的政治分裂，最终导致分裂各方之间的冲突、战争和革命。与马克思形成对照的是，列宁认为导致资本主义崩溃的最终矛盾并不是发达世界内部 的阶级斗争，而是发达的北方国家与不发达世界中的“全球无产阶级”之间的阶级斗争。

尽管1960年代最终出现了好几个不同的依附理论流派 [3] ，但这些不同的流派都源自阿根廷经济学家劳尔·普雷维什的著作。普雷维什曾在1950年代领导过联合国拉美经济委员会（ECLA） [4] ，后来又领导过联合国贸易发展会议（UNCTAD），他指出，相对于世界“中心”的国家，世界“外围”的国家贸易条件在不断恶化。他认为，像拉美这些第三世界地区的缓慢增长，是全球资本主义经济秩序的一个结果，它使那些地区的国家始终处于一种持久的“依附发展”状态之中。 [5] 因此，北方国家的财富与南方国家的贫困直接相关。 [6]

根据古典自由贸易理论的说法，所有参与开放的世界贸易体系的国家都会获得最大的利益，哪怕一个国家售卖咖啡豆，另一个国家售卖计算机。后来参与到这一体系的经济落后国家，实际上会在经济发展方面具有一些好处，因为它们只需从先发展起来的国家引进技术，而不必自己开发。 [7] 相反，依附理论认为，后发展的国家注定永远落后。发达国家控制着世界的贸易条款，并且通过它们的跨国公司，迫使第三世界国家进入所谓的“不平衡发展”——即出口原材料和其他加工程度低的产品。发达的北方国家独占着汽车和飞机等采用先进技术制造的商品的世界市场，由此实际上使第三世界国家成了全球的“劈柴挑水的苦力”。 [8] 在许多依附理论家看来，国际经济秩序与近来效仿古巴革命而在拉美掌权的威权政体，是联系在一起的。 [9]

从依附理论中产生出来的政策，显然是不自由的。较为温和的依附理论家试图避开西方的跨国公司，主张对进口实行关税壁垒来鼓励民族工业的发展，这就是著名的进口替代政策。较为激进的依附理论家所推崇的解决方案，则试图通过推动革命退出资本主义的贸易体系，效仿古巴加入苏联集团，以此完全破坏全球经济秩序。 [10] 因此，在1970年代初，当马克思主义在中国和苏联这些真正实行它的社会被认为是惨淡的基础之时，它在第三世界以及美国和欧洲的大学中的知识分子那里，却又被当作不发达世界的未来方案得到复兴。

不过，尽管依附理论盛行于左派知识分子中间，然而它作为理论模型如今却被推翻，因为它无法解释一个巨大的现象：那就是战后东亚的经济发展。亚洲经济的成功，除了给亚洲国家带来巨大的物质利益外，还成就了另外一个有益效果，它埋葬了像依附 理论这类自我拆台的观念，此类观念由于阻碍了关于经济发展源泉的清醒思考，本身已经成了经济增长的障碍。因为根据依附理论的说法，如果第三世界的不发达在于欠发达国家参与全球资本主义秩序，那么又如何来解释韩国、台湾、香港、新加坡、马来西亚和泰国这些地区出现的经济增长现象呢？因为在战后，几乎所有这些地区都有意避开了当时风靡拉美的经济独立政策和进口替代政策，而是一心一意追求出口导向的经济增长，通过与跨国

公司合作把自己与境外市场和资本联系起来。[11] 而且，我们不能说这些地区一开始就有一个不可比拟的优势，即它们富有自然资源，或者在过去积累了资本；它们不像石油充沛的中东国家或某些矿产丰富的拉美国家，除了人力资本之外别无其他可以拿来与其他地区相竞。

战后亚洲的经验表明，恰如早前的自由贸易理论所预测的那样，后起的现代化国家相对于早已确立的工业强国而言实际上是有优势的 。从日本开始，亚洲的后起现代化国家可以从美国和欧洲购买最新的技术，因此没有陈旧低效的基础设施的负担，进而一两代人之内就可以在高科技领域具有竞争力（许多美国人认为非常有竞争力）。事实表明，不仅亚洲相对于欧洲和北美是如此，就是在亚洲内部也是如此，比如泰国和马来西亚这些相对于日本和韩国较晚开始发展的国家，也没有什么相对劣势。西方的跨国公司就像自由经济教科书所要求的那样行事：它们尽管“剥削”了亚洲的低廉劳动力，但也提供了市场、资本和技术，并且是技术传播的载体，最终由此使当地经济得以自我保持增长。一位新加坡高官说，自己的国家不能容忍的三个恶行是“嬉皮士、长发少年和批评跨国公司”，原因或许就在这里。[12]

这些后起的现代化国家或地区的经济增长记录确实惊人。日本在1960年代和1970年代的年增长率分别为9.8%和6%；“四小龙”（香港、台湾、新加坡和韩国）在同时期的年增长率为9.3%；东盟（ASEAN）作为一个整体年增长率也超过了8%。[13] 在亚洲，人们可以对两种不同的经济体制所取得的成就直接进行比较。台湾和中国大陆在1949年分裂之时，生活水平大致相当。台湾由于采取市场体制，它实际的国民生产总值年增长率为8.7%，到1989年人均国民生产总值已达到7500美元。相比之下，中国大陆在同一年的人均国民生产总值约为350美元，而且这个数字在很大程度上要归功于近十年以市场为导向的改革。1960年，朝鲜与韩国的人均国民生产总值水平大致相当。1961年，韩国放弃了进口替代政策，让国内价格和国际价格并轨。随后，韩国的经济就以年增长率8.4%的速度增长，到1989年人均国民生产总值达到4550美元，比朝鲜高出四倍。[14]

经济上的成功并没有牺牲国内的社会公正。过去人们说，在亚洲，工资因被剥削而非常低，政府采取各种严峻政策压制消费需求，强行维持高储蓄率。但是，亚洲各地区在达到一定的繁荣水平后，很快一个接着一个地实现了收入分配的平等化。[15] 在过去三十年里，台湾和韩国逐步减少了收入不平等现象：1952年，台湾20%的高收入者的收入是20%的低收入者的收入的15倍，到1980年，这个数字已降到4.5倍。[16] 如果按现在差不多的增长率发展下去，我们没有理由不认为东盟的其他国家在下一个三十年中也会有同样的效果。

在维护依附理论的最后努力中，有些支持者试图认为亚洲的新工业化经济体（NIEs）的经济成功要归功于计划和产业政策，也就是说它们成功的根源不在于资本主义。[17] 确实，经济计划在亚洲比在美国发挥了相对更大的作用，尽管如此，亚洲经济体中最成功的产业，仍是那些

容许在国内市场进行高度竞争并且参与国际市场的产业。[18] 此外，绝大多数以亚洲作为国家干预经济的正面例子的左派，也都无法忍受半威权主义的亚洲式计划及其对劳动和福利要求的无视。而左派所偏爱的那种计划，即为了资本主义的受害者而进行干预，历史地来看并没有显著的效果。

战后亚洲的经济奇迹表明，资本主义是一条所有国家都可以用来发展经济的潜在道路。若是按照经济自由主义的规则来行事，那第三世界没有一个不发达国家只是因为晚于欧洲开始发展而处于劣势，也没有哪个已建成的工业强国能够阻止后发国家的发展。

可是，如果资本主义的“世界体系”并非第三世界经济发展的一个障碍，那么为什么亚洲之外的其他以市场为导向的经济体没有如此快的增长呢？因为拉美和第三世界的其他国家的经济停滞现象，与亚洲的经济成功一样真实，而且依附理论首先就是在那些地方产生的。如果我们拒斥诸如依附理论那样的新马克思主义解释，那就还有两大类可能的答案。

第一类是文化解释：拉美地区人民的习惯、风俗、宗教和社会结构与亚洲或欧洲人民不同，这在某种程度上阻碍了经济的高水平增长。[19] 这种文化观点值得认真对待，我们会在第四部分回过头来研究。如果在某些社会中推行市场存在着重大的文化障碍，那么资本主义作为一种经济现代化路线的普遍性就是成问题的。

第二类是政策解释：资本主义之所以没能在拉美和第三世界的其他地区运行，是因为它在那些地方从未得到认真对待。也就是说，拉美绝大多数所谓的“资本主义”经济体，受到重商主义传统和以经济正义为名建立的无孔不入的国家部门的严重阻挠。这一观点很有说服力，因为政策显然比文化要容易改变得多，为此我们不妨先来探究这个观点。

北美所继承的是随光荣革命而来的英国自由主义哲学、传统和文化，而拉美所继承的则是十七、十八世纪西班牙和葡萄牙的许多封建制度。其中就有西班牙和葡萄牙国王为了自己的更大荣光而对经济活动的强有力掌控，这种做法就是著名的重商主义。有一位专家指出：“从殖民时代至今，（巴西）政府从未把经济领域改善到后重商主义时代的欧洲水平……国王是至高的经济保护人，一切商业和生产活动都得依赖于特别许可、垄断经营和贸易特权。”[20] 在拉美，使用国家权力保护上流阶级而非中产阶级的经济利益，已是司空见惯的事，跟西班牙征服拉美后由英法移民构成的更具进取精神的中产阶级相比，拉美的上流阶级更愿意以旧时欧洲懒惰的上层地主阶级为榜样。从1930年代到1960年代，许多拉美国家实行进口替代政策以规避国际竞争，这些特权阶层因而受到保护。进口替代政策使本国生产者局限于小小的国内市场，无法实现潜在的规模经济；比如，在巴西、阿根廷和墨西哥，生产一辆汽车的成本，要高出美国60%至150%不等。[21]

拉美长期存在的重商主义历史倾向，在二十世纪又与进步势力要求结合在了一起：为了“社会正义”而把国家用作劫富济贫的重新分配的手段。[22] 这种结合有许多不同形式，其中包括阿根廷、巴西和智利等国家在1930年代和1940年代引入的劳工立法，从而阻碍了劳动密集型产业的发展，而正是这种产业在亚洲经济增长中起到了关键作用。于是，左派和右派在强化政府对经济事务的干预上走到了一起。这样的结果就是，许多拉美的经济体被人浮于事和效率低下的国家部门支配着，它们要么直接管理经济活动，要么背负着巨大的管理费用包袱。在巴西，国家不仅经营着邮电通信，而且生产钢铁、开采铁矿和钾矿、勘探石油、经营商业银行和投资银行、发展电厂以及制造飞机。这些公营公司永不会破产，并且把就业当作政治庇护。整个巴西经济的价格，尤其是公营部门内部的价格，很少是由市场来决定，而是由强有力的工会通过政治谈判确定。[23]

或者以秘鲁为例，埃尔南多·德索托（Hernando de Soto）在他的《另一条道路》（*The Other Path*）一书中，介绍了他在利马的研究所如何根据秘鲁政府制定的正式法规，设立一个假想的工厂的情形。整个过程要经过11道官僚程序，费时289天，总花费1231美元（包括两笔贿赂），是当时最低月工资的32倍。[24] 根据德索托的说法，成立一家新企业的制度壁垒是阻碍秘鲁的企业家精神的主要原因，对于穷人而言尤其如此，这也说明了为什么那些不愿且没能力应对国家设置的贸易壁垒的人去发展庞大的“非正式”经济（即非法经济或地下经济）。拉美的主要经济体都有大量的“非正式”部门，其生产总值占国民生产总值的四分之一到三分之一。不用说，经济活动被迫进入非法渠道，显然无益于经济效率。用小说家马里奥·巴尔加斯·略萨的话说：“关于拉美最广为人信的一个神话是：拉美的落后源于错误的经济自由主义哲学……”事实上，巴尔加斯·略萨认为这样的自由主义在那里从未存在；那里存在的是一种重商主义，即“一个官僚化的、法律多如牛毛的国家，把国家财富的再分配看得比财富的生产更重要”，而且这种财富的再分配允许“向垄断让步，或者有利于那些与国家相互依存的少数精英分子”。[25]

拉美国家干预经济事务的严重情形，可谓比比皆是。最典型的是阿根廷，1913年它的人均国内生产总值相当于瑞士，是意大利的两倍，加拿大的一半。可如今，相应的比较数据则分别不到1/6、1/3、1/5。阿根廷长期以来的衰落使它从一个发达国家变为一个不发达国家，直接原因就是采用进口替代政策来应对1930年代的世界经济危机。这些政策在1950年代胡安·庇隆（Juan Perón）当政时得到进一步强化和制度化，他还利用国家权力把财富重新分配给工人阶级，以此巩固他个人的权力基础。政治领导人顽固拒斥经济现实的规则的能力，或许最明显地体现在庇隆1953年写给智利总统卡洛斯·伊瓦涅斯（Carlos Ibańez）的一封信中，他在信中建议说：

> 把能给的一切都给人民尤其是工人吧。当你觉得给他们已经很

多时，请给他们更多些。你会看到结果。每个人都试图用经济崩溃来吓唬你。但这一切不过是谎言。没有什么东西比经济更有弹性，每个人都对它心怀恐惧，无非是因为没人懂得它。[26]

平心而论，阿根廷现在的技术官僚要比胡安·庇隆更了解他们国家的经济性质。如今，阿根廷面临的糟糕问题是废除国家主义经济的遗产，反讽的是，这项任务正好落在庇隆曾经的追随者之一卡洛斯·梅内姆总统身上。

卡洛斯·萨利纳斯·德戈塔里（Carlos Salinas de Gortari）总统领导的墨西哥比梅内姆执政的阿根廷更加大胆，在更为广泛的领域推行自由主义经济改革，其中包括降低税率和缩减预算赤字，推进私有化（在1982至1991年间，1155个国有企业中的875个被卖掉），打击逃税漏税以及公司、官僚和工会中间各种形式的贿赂，并且与美国展开关于自由贸易协定的谈判。结果在1980年代末连续三年国内生产总值实际增长3%—4%，通货膨胀率低于20%——只是墨西哥历史上和拉美地区最低的通货膨胀率。[27]

因此，社会主义作为一种经济模式，不仅对于发达工业国家，而且对于发展中国家都不再有吸引力。三四十年前，社会主义方案似乎更为合理。第三世界国家的领导人尽管愿意承认苏联或中国式的现代化付出了巨大的人力代价，但仍认为这种代价对于工业化的目标而言是合理的。他们自己的社会曾经是无知的，暴力横行、贫困落后。他们认为，资本主义境况下的经济现代化也不是一个没有代价的过程，无论如何，他们自己的社会等不了欧洲和北美完成现代化过程所花费的数十年时间。

如今，这一观点越来越站不住脚。那些重复着十九世纪晚期和二十世纪早期德国和日本经验的亚洲新工业化经济体，已经表明经济自由主义可以让后发的现代化国家赶上甚至超过先行的现代化国家，而且这一目标可以在一两代人内得到实现。尽管这一过程并不是完全没有代价的，但日本、韩国、台湾和香港这些国家和地区的工人阶级所经受的贫困和苦痛，与苏联和中国大陆的人民所承受的大规模的社会恐怖相比，则显然要轻得多。

近来苏联、中国和东欧国家使计划经济转向市场体制的经验，产生了一套全新的考量范畴，它会阻止发展中国家选择社会主义作为发展道路。让我们来想象一下，有一个人是住在秘鲁丛林中或南非小镇中的游击队领袖，他正在策划一场针对这些国家政府的马列主义革命或毛泽东主义革命。就像是1917年或1949年那样，他必定会认为必须夺取政权，并且利用国家的强制机器来摧毁旧的社会秩序，由此创建一个新的中央集权的经济制度。但是除此之外，如今他还必须意识到（当然，如果他是一位正直的游击队领袖的话），这第一次革命的果实必定是有限

的；他也许还希望在三十年后自己的国家能达到1960年代或1970年代的东德的经济水平。这当然不是一个微不足道的成就，但是，他必定会进一步想到自己的国家会很长一段时间停留在这一阶段。如果这位游击队领袖想要超越东德的发展水平，不惜付出败坏道德风气和环境的代价，那他必定会进一步设想第二次革命，借此反过来废除社会主义中央计划机制，恢复资本主义制度。然而，这也不是一个容易完成的任务，因为到那时，他的社会已经形成了一套完全不合理的价格体系，他的管理人员已经丧失了对外部世界最新管理方式的了解，他的工人阶级已经丧失了一度拥有的工作伦理。鉴于这些事先都可以预见的问题，他会认为成为一个自由市场的游击队员，不必经过社会主义阶段而直接进行第二次资本主义革命要容易得多。通过使旧的社会制度暴露在国际竞争的环境中，摧毁它们充满条条框框和官僚机构的国家结构，剥夺旧社会阶级的财富、特权和地位，由此使其公民社会的创造力得到解放。

人只要能够清楚自己的经济利己，不断进步的现代自然科学逻辑就会使人类社会通向资本主义。重商主义、依附理论以及许多其他的理论幻想，混淆了人们的视线，使他们无法看清这一点。不过，亚洲和东欧的经验如今为这两种相竞的经济体制何者正确提供了一个重要的检测平台。

我们的机制如今能够解释基于自由主义经济原则的消费文化的形成，它不仅适用于第一世界和第二世界，也适用于第三世界。先进技术和合理的劳动组织所创造出来的极具生产性且充满活力的经济世界，有一种强大的同化力量。它能够通过创造全球市场使世界上不同社会实际地联系在一起，并且在多样不同的社会中创造类似的经济抱负和经济实践。这一世界的吸引力为所有参与其中的人类社会创造了一个非常强大的倾向 ，不过这种参与的成功需要采用经济自由主义的原则。这就是录像机的最终胜利。

[1] 转引自Lucian W. Pye in *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 4. 编按：此段引文未查到邓小平原话，据福山所引白鲁恂（Lucian W. Pye）书，此段话原引自1982年3月的某期 *Beijing Review* ，查白鲁恂上下文可知，该引文未必是邓小平原话，只是北京周报记者对邓小平此前 有关对外开放言论的转述。

[2] V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939).

[3] 关于这一方面的文献的评论，见Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981); James A. Caporaso, “Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis,” *International Organization* 32 (1978): 13—43, and idem, “Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies,” *International Organization* 34 (1980): 605—628; and J. Samuel Valenzuela and Arturo Valenzuela, “Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment,”*Comparative Politics* 10 (July 1978): 535—557.

[4] 那个委员会的调查结果参见*El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo: Aspectos Basicos del la Estrategia del Desarrollo de America Latina* (Lima, Peru: ECLA, April 14—23, 1969). 普雷维什的著作通过奥斯瓦尔多·桑克尔（Osvaldo Sunkel）和塞尔索·富尔塔多（Celso Furtado）这样的经济学家传播开来，并且通过安德烈·冈德·弗兰克（André Gunder Frank）在北美流行起来。见Osvaldo Sunkel, “Big Business and ‘Dependencia,’”*Foreign Affairs* 50 (April 1972): 517—531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1969). 这一流派中还包括Theotonio Dos Santos, “The Structure of Dependency,” *American Economic Review* 40 (May 1980): 231—236.

[5] 见普雷维什的描述，Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 403—407.

[6] Osvaldo Sunkel and Pedro Paz, quoted in Valenzuela and Valenzuela (1978), p. 544.

[7] 这一观点最初源自托尔斯坦·凡勃伦（Thorsten Veblen）关于十九世纪德国发展的论述，见他的*Imperial Germany and the Industrial Revolution* (New York: Viking Press, 1942). 也见Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 8.

[8] 后来的一些依附理论家承认，制造工业实际上也在拉美发展着，并因此对制造工业做了区分：一类是规模较小的孤立的"现代"部门，它们与西方的跨国公司紧密相连；一类是传统的部门，它们的发展机遇受到前一类部门的破坏。见Tony Smith, "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory," *World Politics* 31, no. 2 (July 1979): 247—285, and idem, "Requiem or New Agenda for Third World Studies?" *World Politics* 37 (July 1985): 532—561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979); Fernando H. Cardoso and Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979), and Cardoso, "Dependent Capitalist Development in Latin America," *New Left Review* 74 (July-August 1972): 83—95.

[9] 当然不是所有的依附理论家都这么认为。比如，费尔南多·卡多索（Fernando Cardoso）承认"企业家就像其他社会行动者一样，似乎也是受到'民主自由主义'的吸引"，而且"似乎在形成一个大众的工业化社会的过程中有一种结构因素，它引导人们寻求一种把公民社会看得高于国家的社会模式"。"Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case," in O'Donnell and Schmitter (1986b), p. 140.

[10] 在美国，依附理论成了对现代化理论及其作为一种经验社会科学的主张进行温和批评的依据。用一位批评者的话说，"美国社会科学家所运用的主流理论绝不像它们的提倡者以为的那样是普遍有效的；它们只是与美国人对拉美的某些兴趣相关，因此，它们更确切地说是一种意识形态的表述，而不是科学知识的稳定基础"。历史发展的终点要么是发达世界的政治自由主义，要么是发达世界的经济自由主义，这样的观念被抨击为是一种"文化帝国主义"，即认为它把"美国的文化选择，或者更宽泛地说，西方的文化选择强加于其他社会……"见Susanne J. Bodenheimer, "The Ideology of Developmentalism: American Political Science's Paradigm-Surrogate for Latin American Studies," *Berkeley Journal of Sociology* 15 (1970): 95—137; Dean C. Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective," *Comparative Studies of Society and History* 15 (March 1973): 199—226. 围绕着把依附理论投射进具有高度偏见的历史解读的努力，一个小产业发展出来了，以至于人们已经把十六世纪的世界看作一个区分为"中心"及其受剥削的"边缘"的资本主义"世界体系"。这一观点的代表是伊曼努尔·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的著作，其中包括他的*The Modern World-System* , 3 volumes (New York: Academic Press, 1974 and 1980). 至于揭露他对历史记录的解读的并非毫无同情的批判，见Theda Skocpol, "Wallestein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique," *American Journal of Sociology* 82 (March 1977): 1075—1090; and Aristide Zolberg, "Origins of the Modern World System: A Missing Link," *World Politics* 33 (January 1981): 253—281.

[11] 这一观点见Pye (1985), p. 4.

[12] Quoted in ibid., p. 5.

[13] Ibid.

[14] 这些数据取自 "Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity," *Economist* 316, no. 7663 (July 14, 1990): 19—22.

[15] 一个人口众多、受过良好教育的中产阶级的衡量标准就是普通报纸的读者群，按照黑格尔的说法，这一行为在历史终结之时可取代那些中产阶级的每日祷告。如今台湾和韩国的报纸读者群的比率与美国一样高。Pye (1990a), p. 9.

[16] 一个人口众多、受过良好教育的中产阶级的衡量标准就是普通报纸的读者群，按照黑格尔的说法，这一行为在历史终结之时可取代那些中产阶级的每日祷告。如今台湾和韩国的报纸读者群的比率与美国一样高。台湾1980年代早期在所有发展中国家和地区中"基尼系数"（一种平均收入分配的衡量标准）最低。见Gray S. Fields, "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies,"*Economic Journal* 94 (March 1984): 74—83.

[17] 关于另一种以亚洲作为证据为依附理论辩护的努力，见Peter Evans, "Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists," and Bruce Cumings, "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences," both in Frederic C. Deyo, ed., *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 45—83, 203—226.

[18] 关于成功的日本产业部门的竞争性，见Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York: Free Press, 1990), pp. 117—122.

[19] 这一观点见Lawrence Harrison in *Undevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case* (New York: Madison Books, 1985).

[20] Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development* , third edition (New York: Praeger, 1989), pp. 238—239.

[21] 数据引自巴兰森（Baranson）的研究，见Werner Baer, "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations," *Latin American Research Review* 7, no. 1 (Spring 1972): 95—122. 许多过去不发达的欧洲和亚洲国家都保护它们的新兴产业，但不好说这就是它们早期经济增长的源泉。无论如何，进口替代政策在拉美被毫无限制地采用，而且在有理由保护新兴产业之后仍被长期维持。

[22] 关于这一点，见Albert O. Hirschman, "The Turn to Authoritrarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants," in David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), p. 85.

[23] 关于巴西的公营部门，见Baer (1989), pp. 238—273.

[24] Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (New York: Harper and Row, 1989), p. 134.

[25] 见前言，ibid., p. xiv.

[26] 引自Hirschman (1979), p. 65.

[27] 见Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth,” *New York Times* (July 8, 1990), pp. A1, D3.

## 第10章

# 在教育的国度

> 我便这样来到你们这些现代人身边，进入了教化的国度……但于我又怎样了呢？尽管我如此胆战心惊，却忍不住要发笑。我从未见过如此光怪陆离的东西。我笑啊笑啊，虽则我的腿和心还在战栗。“这里真成了颜料瓶的家乡啦！”我说道……
>
> —— 尼采，《查拉图斯特拉如是说》[1]

现在来看一看我们观点中最困难的部分：现代自然科学的机制会导向自由民主吗？如果现代自然科学所规定的高度工业化的逻辑，为资本主义和市场经济创造了强有力的基础，那它也能产生自由政府和民主参与吗？在写于1959年的一篇具有里程碑意义的文章中，社会学家西摩·马丁·李普塞特（Seymour Martin Lipset）表明，稳定的民主与一个国家的经济发展水平以及其他和经济发展相关的指标——比如城市化、教育等等——之间存在着极高的经验相关性。[2] 那么，高度工业化与政治自由主义之间，存在着足以说明这种高度相关性的必然联系吗？抑或，政治自由主义可能只是欧洲文明及其各种分支的文化产物，由于一些毫不相干的原因，偶然地产生了成功的工业化情形？

正如我们将要看到的，经济发展与民主政治之间的关系完全不是偶然的，不过，民主政治背后的动机从根本上来说则不是经济的。它们还有其他的 来源，它们受工业化推动，但与之没有必然关系。

经济发展、教育水平与民主政治之间的紧密关系，在南欧有极其显然的体现。1958年，西班牙开始实施经济自由化计划，用自由主义政策取代佛朗哥政府的重商主义，从而使西班牙的经济与外部世界联系在一起。这带来了一个时期的快速经济增长：在佛朗哥去世前的十年中，西班牙经济年增长率为7.1%。紧随其后的是葡萄牙和希腊，它们各自的经济年增长率分别为6.2%和6.4%。[3] 工业化带来的社会转型是剧烈的：在西班牙，1950年只有18%的人口居住在超过10万人的城市中；到1970年，这个数字上升到34%。[4] 1950年，西班牙、葡萄牙和希腊有半数人口从事农业，而当时整个西欧从事农业的人口平均只有24%；到1970年，唯有希腊在这方面的数据仍高于24%，西班牙则降到了21%。[5] 随着城市化的发展，教育和个人收入也得到提升，也能够欣赏欧洲共同体内部正在创造的消费文化。尽管这些经济和社会变化本身并没有带来更大的政治多元主义，但它们创造的社会氛围使得政治条件一旦成熟，多元主义就会兴盛起来。佛朗哥派的经济发展计划委员会委员劳尼诺·洛佩兹·罗多（Laureano Lopez Rodo），领导了西班牙的大部分技术

官僚革命，据说他曾讲过，当人均收入达到2000美元时就可以实行民主。这种说法后来被证明是非常具有预见性的：1974年，就在佛朗哥去世前夕，人均国内生产总值达到了2446美元。[6]

经济发展与自由民主政治之间的类似联系，也可以在亚洲看到。日本是第一个进行现代化的东亚国家，也是第一个实现稳定的自由民主政治的国家。（日本的民主化可以说是靠武力实现的，但结果表明，长期以来的民主使得这种民主政治不再可以说是强制推行的了。）台湾地区和韩国的教育水平和人均国内生产总值分列亚洲的第二、第三位，它们的政治体制发生了巨变。[7] 比如，执掌大权的国民党中央委员会有45%的成员具有大学学历，其中许多还是在美国拿到学位的。[8] 受过一定程度大学教育的人口比例，美国是60%，英国是22%，而台湾和韩国则分别是45%和37%。实际上，在台湾，最坚定地推动“议会”变成一个更具代表性的机构的，正是受过高等教育的较为年轻的“议员”。澳大利亚和新西兰是欧洲人在亚洲定居形成的国家，当然早在第二次世界大战之前就实现了经济现代化和民主化。

在南非，马兰（D. F. Malan）领导的国民党在1948年取得胜利，种族隔离制度遂写入法律。南非国民党所代表的南非白人共同体与同时代的欧洲社会相比，在社会和经济方面非常落后。当时的南非白人大多很穷，是一些没有受过教育的农民，都是因干旱和生活艰苦最近才被迫移居到城市。[9] 南非白人利用所掌握的国家权力，主要通过公共部门的就业照顾，来提升自己社会经济地位。在1948—1988年之间，这些南非白人经历了剧烈的转变，成为一个居住在城市、受过教育并且日益具有企业家精神的白领社会。[10] 通过接受教育，他们接触到外部世界的政治规范和发展趋势，感到不能再把自己封闭起来。南非社会的自由化在1970年代后期就已开始，其标志是黑人工会的重新合法化和审查制度的宽松化。1990年2月，德克勒克（F. W. de Klerk）解禁非国大，此时，政府在许多方面已开始完全遵循白人选民的意见，如今他们的教育水平和职业水平与欧美的选民并无多大差别。

苏联也一直在进行着类似的社会转型，尽管与亚洲国家相比步子要慢些。它也已从农业社会转变为城市社会，大众教育和专业教育的水平日益提高。[11] 这些社会学意义上的变化，是冷战在柏林和古巴正如火如荼的时候发生的，正是这些变化，促成了苏联随后采取通往民主化的步骤。

放眼世界，先进的社会经济现代化与新兴民主国家的出现之间，依然有着非常牢固的整体相关性。西欧和北美这些传统上经济最发达的地区，也有着世界上最古老、最稳定的自由民主国家。南欧紧随其后，在1970年代形成了稳定的民主。在南欧，葡萄牙在1970年代中期向民主的转型最为艰难，因为它的社会经济水平较低；大量的社会变革发生在旧政权消失之后，而不是之前。经济上紧随欧洲之后的是亚洲，那里国家的民主化（或进行民主化的过程）与它们的发展程度紧密相关。在东欧的前共产主义国家中，经济最发达的那些国家——东德、匈牙利、捷

克斯洛伐克以及紧随其后的波兰——都很快地向完全的民主过渡，而仍不发达的保加利亚、罗马尼亚、塞尔维亚和阿尔巴尼亚，也都在1990—1991年选择了共产党改革派。苏联的发展水平大致相当于拉美的一些大国，比如阿根廷、巴西、智利和墨西哥，与这些国家一样，苏联也未能实现完全稳定的民主秩序。而非洲这个世界上最不发达的地区，则只有几个新兴民主国家，历史不长且很不稳定。[12]

唯一显著的例外是中东地区，那里有不少国家的人均收入达到了欧洲或亚洲国家的水平，却没有一个是稳定的民主国家。不过这种情形完全可以通过石油来说明：石油收入使沙特阿拉伯、伊拉克、伊朗和阿联酋这些国家获得了现代化的表面之物——汽车、录像机、米格战斗轰炸机等等，却没能使它们的社会发生转型，因为这样的转型只有当财富是通过其人民的劳动创造出来之时才会发生。

为了说明为什么发达工业化会产生自由民主，人们已经提出了三种论证。每一种论证都有一定程度的缺陷。第一种是功能论证，大意是说唯有民主能够调和现代经济所造成的复杂的利益冲突网。塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）是这一观点最强有力的支持者，他认为民主是所有社会的一个“进化共相”：

> 民主联合是一种共相，这一基本观点……认为，社会越大越复杂，有效的政治组织就越重要，这里的有效不只是指行政能力，也包括且不限于它对普遍的法律秩序的支持……那些在本质上不同于民主联合的制度形式，是无法……使具体的个人和团体在行使［权力和权威］以及形成某个具有束缚力的政策决定时取得共识的。[13]

对帕森斯的观点稍作重述，那就是，要解决因工业化过程而来的利益团体的激增，最好的装置就是民主。让我们来看看工业化过程中出现的全新的社会行动者：工人阶级因工业和技艺的专门化而日益分化，新的人事管理阶层其利益也不一定与最高管理层相一致，国家、地方和基层的政府官僚之间的利益也不尽一致，还有从国外合法或非法进来的一波又一波的移民，他们想利用发达国家开放的劳动市场。这一论证进而认为，在这样一个背景中，民主由于更具适应性而更能发挥作用。一旦为参与政治体制建立起普遍而开放的标准，新的社会团体和利益群体就能够发表意见，并参与到一般的政治共识中来。独裁也能适应变化，而且在某些情形下比民主反应更快，比如1868年之后日本明治时期的寡头执政者就是如此。但是，历史上也有大量相反的例子，比如普鲁士的容克贵族或阿根廷的地主精英，这些心胸狭窄的统治精英就无视因经济发展而来的社会变化，虽然这些变化就发生在他们眼皮底下。

根据这一论证思路，民主之所以比独裁更能发挥作用，是因为新兴

社会团体之间出现的许多冲突，必须要么在法律制度下得到裁决，要么最终在政治体制下得到裁决。[14] 单靠市场无法确定公共基础设施投资的恰当水平和地点，也无法确定劳资争议的解决规则、航班和运输的频率以及职业健康和安全的标准。这些问题每一个都在某种程度上是“负载价值的”（value-laden），而且必定涉及政治体制。如果某一体制会公平地裁决这些相冲突的利益，并且在某种程度上得到经济体中的主要行动者的认可，那么它必定是民主的。独裁国家也能以经济效率的名义来解决这些问题，但现代经济的平稳运行，取决于相互依赖的社会成员之间相互合作的自愿。如果他们不相信裁决者的合法性，如果没有对体制的信任，那就不会有使整个体制平稳运行所需的那种积极热情的合作。[15]

以当今时代的中心问题——环境处理为例，对于发达国家而言，民主可以说是更能发挥功能的方式。发达工业化最著名的产品是严重的污染和环境破坏。这些产品就是经济学家所谓的“外部性”（externalities），即由那些并不直接导致企业破坏环境的第三方被迫负担的成本。不同的理论对于生态破坏的说法不一，有的归罪于资本主义，有的归罪于社会主义，尽管如此，经验表明没有哪一种经济体制特别有利于环境。无论是私营公司，还是社会主义企业和部门，关注的都是增长或产量，都想尽可能地避免为外部性支付费用。[16] 但是，既然人民不仅希望经济增长，还希望自己和后代有一个安全的环境，那么在这两者之间找到公平的平衡点，并使生态保护的成本分摊开来，不让某个地区过度承担，就成了政府的一个职能。

在这方面，共产国家恶劣的环境纪录表明，环境最有效的保护者既不是资本主义也不是社会主义，而是民主。整体来看，对于1960年代和1970年代生态意识的发展，民主体制要比独裁体制的反应快得多。因为，如果政治体制不允许地方社群对在自己社区中间建立剧毒化学工厂提出抗议，如果监察组织不能自由地监督公司和企业行为，如果国家的政治领导没有足够的敏感愿意拿出足够的财力去保护环境，那么这样的国家最终就会出现各种环境悲剧，诸如：切尔诺贝利核泄露、咸海干涸、波兰克拉科夫婴儿死亡率高达已经很高的全国平均死亡率四倍、西波希米亚流产率高达70%。[17] 民主国家允许参与，因此会有反馈，若没有反馈，政府就会偏向于那些大量增加国家财富的大企业，而忽视分散的个人公民团体的长远利益。

对经济发展为什么会产生民主的第二种论证，来自专政或一党统治随着时间推移日益衰落的趋势，而且在面临运行高度技术化的社会时衰落得愈加迅速。革命政权由于马克斯·韦伯所谓的魅力型权威（charismatic authority），在早期或许能进行有效的统治。但是，一旦这个政权的奠基者去世，就无法保证其继任者能有同样程度的权威，甚至无法保证他们会有管理这个国家的最基本能力。长期的专政会导致出现一些可笑的个人膨胀，比如罗马尼亚前统治者尼古拉·齐奥塞斯库（Nicolae Ceaucescu）在国家实行定期电力管制之际，架设了一座四万瓦的树形彩灯。在政权缔造者的追随者之间会发生自我毁灭的权力斗

争，他们能相互掣肘，却无法有效地管理国家。要取代这种永无休止的权力斗争和独断专政，就只能使新领导人选举和政策审查的程序日益常规化和制度化。如果这种更换领导的程序存在，那么错误政策的始作俑者就不必等到政治体系崩溃才能被更换。[18]

这类观点还可适用于右翼威权向民主过渡的情形。民主是精英集团——军队、技术官僚、工业资产阶级——之间订约或妥协的结果，这些精英集团为了争权夺利而把自己搞得筋疲力尽、一事无成，或者彼此之间相互掣肘，结果只好把订约或权力共享当作次好的安排接受下来。[19] 根据这一论证，无论在左翼共产主义统治下还是在右翼威权主义统治下，民主都不会因为它是每个人的必然向往而出现，而不过是精英斗争的副产品。

把经济发展与自由民主联系在一起的最后一种也是最有力的一种论证是，成功的工业化会形成中产阶级社会，而中产阶级社会要求政治参与和权利平等。尽管在工业化的早期阶段常常会出现收入分配的悬殊差别，但是经济发展最终会促进更大范围的境况平等，因为它需要大量受过教育的劳动力。而这种更大范围的境况平等，可以说易使人们反对那些不尊重这种平等或不允许人们平等参与的政治制度。

中产阶级社会的出现是普及教育的一个结果。教育与自由民主之间的关联常常被提到，似乎可以说它是最重要的一种关联。[20] 工业社会需要大量高技能的和受过教育的工人、管理人员、技术人员和知识分子；因此，即使是最专政的国家，如果想要发展经济，也无法避免这样的需要：进行大众教育、开放的高等教育以及专业教育。若没有大量专业化的教育机构，这样的社会无法存在下来。事实上，在发达国家，一个人的社会地位在很大程度上取决于他的教育水平。[21] 比如，当代美国存在的阶级差异应主要归因于教育差异。一个人若具有适当的教育文凭，就不会有什么发展障碍。体制中蔓延的不平等，是教育不平等的结果；而缺少教育则是对二等公民最安全的指责。

当然，教育对政治态度的影响是复杂的，但是我们有理由认为它至少为民主社会创造了条件。现代教育自许的目标是，把人们从偏见和传统形式的权威中“解放”出来。据说，受过教育的人不会盲目服从权威，而是学会了自我思考。这种情形即使不会广泛发生，人们也会因此知道更清楚、更长远地来看待自己的自我利益。教育也会让人们对自己和为自己要求更多；换句话说，他们获得了一种尊严感，即他们想从同胞公民和国家那里得到的那种尊重。在传统的农民社会中，一个地主（或共产党委员）可以招募一些农民来杀死另一些农民，夺取他们的土地。这些农民这样做并不是出于自己的利益，而是因为他们习惯于服从权威。然而，发达国家的都市从业人员可以因节食和马拉松赛跑之类的许多可笑缘由召集起来，却不会因为一个穿制服的人的要求而志愿加入私人军队或敢死队。

这一论证的一个变种主张，科技精英掌控现代工业经济的需要，最

终要求更大的政治自由化，因为科学探究只能在自由和公开交流思想的氛围中进行。此前我们已经看到，苏联和中国大量技术官僚精英的出现，创造了某种有利于市场和经济自由化的倾向，因为这种情形更符合经济合理性的标准。在这里，这一论证被扩展到政治领域：科学进步依赖的不只是科学探究的自由，而且依赖于整个社会和政治制度向自由争论和参与开放。[22]

因此，这些就是可以用来把高水平的经济发展和自由民主联系起来的论证。这两方之间在经验上的 关联，是不可否认的。但是最终，没有哪一种理论足以在这两方之间确立一种必然的因果联系。

我们把它与塔尔科特·帕森斯联系在一起的那个论证——大意是说自由民主是在复杂的现代社会中最能够基于同意来解决冲突的制度——只在一个点上是正确的，那就是，自由民主国家中的法治所具有的普遍性和形式化特征，确实为人们展开竞争、建立联合关系以及最终达成妥协，提供了公平的竞技场。但是，自由民主并不必定是最适合于解决社会冲突本身的政治制度。只有相关的“利益集团”在冲突产生之前，就有着关于基本价值或游戏规则的广泛共识，而且冲突的性质主要是经济上的，民主和平解决冲突的能力才会是最大的。然而，还有其他一些棘手得多的非经济冲突，它们与世袭的社会地位、民族性等有关，民主对解决这些冲突并没有特别的长处。

美国的民主能够成功地解决国内不同利益集团之间的冲突，与美国社会由异质流动的人口组成这一点大有关系，所以它并不意味着民主将同样能够解决其他社会中产生的冲突。美国的经验非常独特，因为用托克维尔的话来说，美国人“生而平等”。[23] 美国人若追溯各自的祖先，则背景、家乡和种族各不相同，尽管如此，他们一来到美国基本上就会抛弃这些身份，而融入到一个没有严格确定的社会阶级或长期存在的种族和民族区分的新社会。美国的社会结构和种族结构有充分的流动性，因而足以阻止严格的社会阶级、重大的亚民族主义或语言少数派的出现。[24] 因此，美国的民主几乎无需面对其他更古老的社会中出现的一些较为棘手的社会冲突。

此外，即使美国的民主在解决最持久种族问题即美国黑人问题上也不是特别有效。黑人奴隶制构成了美国人“生而平等”这一概述的主要例外，而美国的民主事实上亦无法通过民主方式解决奴隶制问题。在奴隶制废除了很久之后，甚至在获得了完全的法律平等很久之后，许多美国黑人依然完全疏离于美国文化的主流。考虑到这一问题深厚的文化性质，无论是对于黑人还是对于白人而言都是如此，美国的民主是否真能够做到完全同化黑人，使形式上的机会平等转变为更明确的境况平等，就很难说了。

在已经实现了高度社会平等，并且在某些基本价值上达成共识的社会中，自由民主或许更能发挥作用。但是对于那些按照社会阶级、民族性或宗教信仰高度分化的社会而言，民主就只能是一套保持僵局和陷于

停滞的规则。最典型的分化形式，是封建社会秩序遗产深厚的国家中的阶级冲突，因为它们有着高度的阶层分化和不平等的阶级结构。这正是法国在大革命时期的情形，这仍会是像菲律宾和秘鲁等第三世界国家的情形。社会为传统精英所支配，他们常常是一些大地主，这些人既无法容忍其他阶级，也不是能干的企业家。在这样的国家中建立民主，掩盖了人们在财富、声望、社会地位和权力上的巨大差异，而其中的精英可以利用这些差异来操控民主进程。于是就会出现一种我们熟悉的病态：旧社会阶级的统治导致了同样毫不妥协的左派的反抗，后者认为民主体制本身就是腐败的，必须连同其所保护的社会集团一起加以粉碎。一个保护一班无能懒惰地主的利益并导致社会内战的民主制度，用经济学的术语来看，不能说发挥了“功能”。[25]

在解决不同种族或不同民族群体之间的争端时，民主也没有什么特别的长处。民族主权问题天然是不可妥协的：它要么属于这个民族，要么属于另一个民族——不是亚美尼亚人就是阿塞拜疆人，不是立陶宛人就是俄罗斯人——不同的民族一旦在这样的问题上产生冲突，就很难像处理经济争端那样通过和平的民主妥协来弥合分歧。苏联不可能既实行民主同时又保持统一，因为苏联各民族之间在共享一个共同的公民资格和身份上没有共识。只有在这个国家瓦解为更小的民族实体时，民主才会出现。令人惊讶的是，美国的民主很好地处理了种族多样性这一问题，不过，这种多样性始终保持在一定的界限之内：美国的种族群体没有一个是生活在自己传统故土、讲着自己的语言、念念不忘自己民族身份和主权的历史共同体。

如果说要创造社会条件，以便既实现资本主义的经济增长，又能在一段时间后使稳定的民主出现，那么现代化的独裁国家，原则上要远比民主国家有效得多。比如，以菲律宾为例。直到今天，菲律宾依然在农村保持着极度不平等的社会秩序，少数传统的地主家族控制着这个国家大量的耕地。像其他国家的情形一样，菲律宾的上层地主阶级也缺乏活力和效率。尽管如此，他们仍设法通过自己的社会地位，控制着独立后的菲律宾的大部分政治。然而，这个社会集团的持续统治，催生了东南亚残存的毛泽东主义游击运动，即菲律宾共产党及其领导的新人民军。1986年马科斯独裁政府倒台，科拉松·阿基诺取而代之，却既没有解决土地分配问题，也没有平息叛乱，阿基诺夫人自己的家族是菲律宾最大的家族之一，这恐怕至少是个原因。尽管她在当选后致力于推行一项彻底的土地改革方案，却遭到了议会的反对，因为议会恰恰在很大程度上由改革所针对的那些人把持着。在这一情形中，民主受到束缚，无法带来资本主义增长和民主本身长期稳定所必需的平等社会秩序。[26] 在这样的情形下，就像美国占领日本期间利用独裁权力推行土地改革一样，独裁国家在促生一个现代社会方面要有效得多。

1968—1980年间统治秘鲁的左翼军官也进行过类似的改革。在军政府接管之前，秘鲁有50%的土地掌控在700个种植园主手中，这些人同时还控制着秘鲁的大部分政治。军政府上台后，很快就在拉美地区继古巴之后发动了最彻底的土地改革，用一批更为现代的工业家和技术官

僚新精英取代旧有的土地寡头，通过改善教育促进中产阶级的极速发展。[27] 这段专政时期使秘鲁背负了一些更庞大、更低效的国有部门[28]，但它确实消除了一些最突出的社会不平等，因此以某种方式，为军政府在1980年下台回到自己的位置后出现的经济现代化部门，拓展了一个长远的前景。

利用专断的国家权力打破既有社会集团的控制，这种做法并非为列宁式左翼所独有；右翼政权也曾如此做，来为发展市场经济进而实现最先进的工业化水平铺路。资本主义在一个流动的平等社会中最容易繁荣起来，因为在这样的社会，富有进取精神的中产阶级能够摆脱传统的地主阶级，和其他享有特权却经济效率低下的社会集团。如果一个现代化的独裁国家利用强力加速这一过程，同时避免把资源和权力从低效率的传统地主阶级转移到同样低效率的国有部门，那么就没有理由认为它在经济上与最现代化的“后工业”经济组织不相容。正是这种逻辑，使安德兰尼克·米格兰尼亚（Andranik Migranian）和其他苏联知识分子，呼吁设立一个具有专断权力的国家总统职位，以便让苏联实现向市场经济的“威权式过渡”。[29]

随着资本主义经济发展的推进，依阶级、民族、种族或宗教信仰而形成的明显社会分裂会逐渐弥合，因而民主共识出现的前景也会越来越明朗。但无法保证，这些差异会随着一个国家经济上的增长而不再持续，或者明确地说，它们不会以更致命的形式回归。经济发展并没有淡化魁北克法裔加拿大人的民族身份意识；实际上，他们害怕被占支配地位的英语文化同化，反而强化了他们保持自己特性的愿望。民主对于像美国那样“生而平等”的社会更能发挥作用，这样的说法实际上回避了一个问题，即这个民族是怎样从一开始就做到那样的。因而，民主并不一定随着社会变得日益复杂多元而更能发挥作用。事实上，当社会的多元化超过一定限度之后，民主反而无效。

上述的第二个论证，即民主最终不过是原本并不民主的左翼或右翼精英权力斗争的副产品，这作为一种解释也不能让人满意，因为它无法回答为什么应该有一个趋向自由民主的普遍 演进。根据这种说法，民主不是任何一个为了获得国家领导权而进行斗争的集团的首选结果 。相反，民主不过是争战各方的一个休战协定，而且在权力平衡中易于出现反复，即某个集团或精英重又取得胜利。换句话说，如果苏联产生了民主制度，那只是因为像戈尔巴乔夫和叶利钦这样的野心家，需要一种煽动手法来打破已有的政党机构，因此当其中的一方取得胜利之后，民主的成就就会被弃置一旁。同样，这一论证认为拉丁美洲的民主不过是威权右翼与威权左翼之间妥协的结果，或者说是右翼强权集团之间妥协的结果，这些不同的强权集团都有自己属意的社会，他们一旦掌权，就会加以推行。这对于某些具体国家通向民主的进程而言，可谓是最准确的描述，但是，如果民主不是所有人的第一选择，那就很难保持稳定。因此，这样一种解释无法成为朝着民主方向普遍演进的基础。[30]

第三个论证，即先进工业化能促生受过教育的、自然地倾向于自由

权利和民主参与的中产阶级社会，只有在一个点上是正确的。我们显然很清楚，教育即使不是民主的绝对必要条件，也至少是非常适于民主的氛围。很难想象，在一个大部分人是文盲因而无法利用信息来行使选择权的社会中，民主能够有效运行。然而，说教育必然 导向对民主规范的信念，完全是另一个不同问题。确实，从苏联和中国，到韩国、台湾和巴西，这些国家和地区教育水平的提高与民主规范的普及紧密相连。但要注意的是，当前世界教育中心盛行的观念正是民主：因此，一个在加利福尼亚大学洛杉矶分校获得工程学位的台湾学生回到台湾后，认为自由民主是现代国家最好的政治组织形式，也就一点不奇怪了。但是，这种情形完全不是说，他所接受的工程教育与他新有的自由民主信念之间存在着某种必然 关联，尽管他所接受的工程教育在经济上对于台湾很重要。实际上，教育自然会导向民主价值这种想法，反映的是民主人士的重要假设。在其他时期，当民主观念还没有被广泛接受，在西方受教育的年轻人回到祖国时常常会认为，共产主义或法西斯主义是现代社会的未来潮流。如今，美国和其他西方国家的高等教育向年轻人普遍灌输的，是看待二十世纪思想的历史主义观点和相对主义观点。这样当然培养了他们对不同观点的宽容，从而准备好了做一个自由民主国家的公民，但是，这也使得他们找不到最终的根据，来说明自由民主对于其他一切政体的优越性。

发达工业化国家中受过教育的中产阶级大都偏爱自由民主，而不喜欢各种形式的威权主义，这是事实，但它仍需要回答的是，他们为什么会有这种偏爱。很显然，对民主的偏爱并不是 由工业化过程本身的逻辑规定的。实际上，这一过程的逻辑指向的方向似乎恰恰相反。因为，如果一个国家的首要目标是经济增长，那么最适合的体制既不是自由民主，也不是列宁式的或民主式的社会主义，而是自由经济与威权政治的结合，有论者称这种结合为“官僚威权国家”，而我们会称之为“市场导向的威权主义”。

大量的经验证据表明，市场导向的威权式现代化国家在经济方面显然要比民主国家做得好。历史地来看，令人印象最为深刻的经济增长纪录的创造者多是这种类型的国家，其中包括帝制德国、明治时期的日本、维特（Witte）和斯托雷平时期的俄国，以及更近的1964年军人掌权之后的巴西、皮诺切特治下的智利，当然还有亚洲的新兴工业化经济体。[31] 比如，在1961—1968年间，发展中世界民主国家的年均增长率只有2.1%，其中包括印度、锡兰、菲律宾、智利和哥斯达黎加，而保守的威权政权（西班牙、葡萄牙、伊朗、台湾地区、韩国、泰国和巴基斯坦）的年均增长率为5.2%。[32]

市场导向的威权国家为什么会在经济上比民主国家做得更好，其原因简单明了，而且经济学家约瑟夫·熊彼特（Joseph Schumpeter）在他的著作《资本主义、社会主义与民主》（*Capitalism, Socialism, and Democracy*）中对此做了描述。尽管民主国家的选民理论上认可自由市场原则，但是，一旦他们自己眼前的经济利益有受损的危险，就会毫不犹豫地抛弃这些原则。换句话说，我们无法假定民主国家的公众在经济

上会作出理性的选择，或者经济上的失败者不会利用手中的政治权力来保护他们的经济地位。民主政权反映了社会中各种不同利益集团要求，但它作为一个整体则倾向于关注福利，通过拉平工资的税收政策来抑制生产，保护败落和没有竞争力的产业，因此导致了较大的预算赤字和极高的通胀率。拿我们身边的一个例子来说，1980年代期间，美国由于一系列不断增长的预算赤字，花出的钱远高于生产所得，为了保持当前高水平消费，则不得不限制未来的经济增长和后代的选择。尽管有着广泛担忧，这种短视做法不仅在经济上而且政治上会损害长远利益，但是，美国的民主制度无法认真对待这一问题，因为它无法决定如何公平地分配因减少预算和增加税收所带来的痛苦。因此，美国的民主制度近年来并没有显示其强有力的经济功能。

另一方面，威权政权原则上更能真正遵循真正自由的经济政策，不会为限制发展的再分配目标所扭曲。它们不必对败落产业中的工人负责，或者仅仅因为低效率的部门具有政治影响而对其加以补贴。它们实际上能够为了长期的发展，利用国家权力来抑制消费。在1960年代的高速发展时期，韩国政府能够通过禁止罢工、禁绝扩大工人消费和福利的言论来压制增加工资的要求。与之相对，韩国在1987年向民主转型之后，通过民主选举新当选的政府，就不得不面对爆发的罢工潮和长期以来受到压制的增加工资的要求。结果使韩国的劳动成本大幅度提高，竞争力下降。当然，共产政权能够通过无情地压榨消费者来实现极高的储蓄率和投资率，但是，它们的长期增长和现代化能力因缺乏竞争而受到牵绊。相反，市场导向的威权国家结合了两个世界的最佳部分：它们能够对其人民强制推行一种相当严厉的社会规范，同时又容许一定程度的自由来促进创新和最新技术的应用。

如果说针对民主国家的经济效率的一种反对观点认为，它们为了再分配和当前消费对市场干预过多，那么另一种观点则认为，它们对市场的干预还不够。相对于北美和西欧的发达民主国家，在许多方面，市场导向的威权政权在经济政策上都更倾向于中央集权。但是，这种中央集权仅仅指向促进经济的高增长，而不是指向诸如再分配和社会正义这样的目标。我们不清楚，国家不惜牺牲其他部门的利益而补贴或支持某些经济部门的“产业政策”，是否比日本和其他亚洲新兴经济体长期以来对经济的扶持更是一种阻碍。但是，政府对市场的干预，只要能够顺利执行并保持在竞争性市场所允许的范围内，显然与高水平的增长完全不矛盾。在1970年代末至1980年代初，台湾的规划者不顾可能带来的阵痛和失业，成功地使投资从纺织等轻工业转向电子产品和半导体产品等先进工业。台湾的产业政策之所以能够运行，仅仅是因为政府能够让进行规划的技术官僚摆脱政治压力，从而可以根据效率标准来强化市场和作出决策——换句话说，它之所以能够运行是因为台湾不是 民主统治。而美国的一项产业政策就几无可能提升其经济竞争力，则正是因为美国比台湾或亚洲的新兴经济体更民主。在美国，规划还在进行中就会因受到来自国会的压力而陷于困境，这些压力的理据或者是保护低效率的产业，或者是促进有利于特殊利益集团的产业。

经济发展与自由民主之间有着不可置疑的关系，这一点我们只要放眼世界就能看到。但是，这一关系的确切本性则相当复杂，并非一目了然，迄今仍没有哪个理论能对其作出充分解释。现代自然科学及其促生的工业化过程的逻辑，在政治领域里并不像在经济领域里那样指向一个唯一的方向。自由民主与工业的成熟相一致，并且为许多工业发达的国家所偏爱，但是，这并不能表明两者之间存在着一种必然 联系。我们的方向性历史背后的机制，既可以通向自由的未来，也可以通向官僚威权的未来。因此，要理解当前的威权主义危机和世界范围的民主革命，还必须考虑其他方面。

[1] Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954), p. 231.

[2] Seymour Martin Lipset, “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,” *American Political Science Review* 53 (1959): 69—105. See also the chapter “Economic Development and Democracy” in S. M. Lipset, *Political Man: Where, How and Why Democracy Works in the Modern World* (New York: Doubleday, 1960), pp. 45—76; Phillips Cutright, “National Political Development: Its Measurements and Social Correlate,” *American Sociology Review* 28 (1963): 253—264; and Deane E. Neubauer, “Some Conditions of Democracy,” *American Political Science Review* 61 (1967): 1002—1009.

[3] R. Hudson and J. R. Lewis, “Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?” in Allan Williams, ed., *Southern Europe Transformed* (London: Harper and Row, 1984), p. 182.也见Linz (1979), p. 176. 这些国家的增长率既比欧共体最初的六个成员国高，也比欧共体在一段时期内经过最初的扩张之后的九个成员国高。

[4] John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), p. 3.

[5] Linz (1979), p. 176.

[6] Coverdale (1979), p. 1.

[7] “Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity,” *Economist* 316: 7663 (July 14, 1990), p. 19.

[8] Pye (1990a), p. 8.

[9] 根据资料，当时五分之一的南非白人可以归为“穷苦白人”，他们被认为是“一些极度依赖性的人，无论从道德上、经济上还是身体上，若没有他人的帮助，他们就无法为自己找到适当的生活手段……”Davenport (1987), p. 319.

[10] 1936年，41%的南非白人居住在农村；到1977年，这个数据就降到了8%，尽管有27%是蓝领工人，但有65%已经成了白领管理人员和专业技术人员。数据来自Hermann Giliomee and Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press, 1990), p. 120.

[11] 在1960年代初期，彼得·怀尔斯（Peter Wiles）就指出过，苏联正开始按照功能而非意识形态标准来教育其技术官僚，并且认为这种做法最终会使他们认识到其经济体制其他方面的不合理性。见*The Political Economy of Communism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 329. 摩西·卢因（Moshe Lewin）认为大量的城市化和教育为改革奠定了基础。见*The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987).

[12] 正如在前面第一部分中提到的那样，包括博茨瓦纳和纳米比亚在内的许多非洲国家在1980年代就成了民主国家，有更多的国家确定在1990年代进行选举。

[13] Parsons (1964), pp. 355—356.

[14] 功能论证的一个变种是：自由民主是确保市场的正确运行所必需的。也就是说，威权政权由于监管着市场经济，因此几乎不会完全让市场经济独自运行，它总是会为了增长、公正、国家权力或任何其他种种政治目标而利用国家权力来干预市场经济。可以说，唯有政治的“市场”的存在，才能防止国家通过提供回馈对经济的不适当干预，才能抵制不明智的政府政策。这一观点是马里奥·巴尔加斯·略萨作出的，见de Soto (1989), pp. xviii—xix.

[15] 这样的情形曾发生在1960和1970年代的苏联，那时苏共在某种程度上不再是自上而下指导着经济发展过程的统治者，而是在不同地区、政府部门和企业的利益之间进行调节的裁决者。苏共基于意识形态可能规定农业要集体化，各部门要按照中央计划运行；但是，意识形态对于诸如化学工业部门下面的两个分支就资源投资所展开的争斗并不能提供指导。我们说苏联这个党国在不同机构的利益之间扮演着这种调节的角色，并不是说那里存在着真正的民主，也不是说它没有对社会的其他领域进行强有力的统治 。

[16] 认为资本主义应对环境破坏负责的观点，见Marshall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972). 关于苏联和东欧国家的环境问题的概述，见Joan Debardleben, *The Environment and Marxism—Leninism:The Soviet and East German Experiences* (Boulder, Colo.: Westview, 1985); and B. Komarov, *The Destruction of Nature in the USSR* (London: M. E. Sharpe, 1980).

[17] 见“Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight,” *Washington Post* (March 30, 1990), p. A1; “Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is ‘Ecologically Devastated,’” *Christian Science Monitor* (June 21, 1990), p. 5.

[18] 关于这一论证思路，见Richard Lowenthal “The Ruling Party in a Mature Society,” in Field (1976), p. 107.

[19] 这一观点包含在奥唐奈（O’Donnell）、施密特（Schmitter）和普沃斯基（Prezoworski）为下面这个文集撰写的论文的一些分析中，见*Transitions from Authoritarian Rule* volumes, O’Donnell and Schmitter, eds. (1986a, 1986b, 1986c, 1986d)。

[20] 然而，大多数这方面的文献讨论的是教育如何帮助人具有民主资格和巩固民主之类的问题，而不是解释教育为何会使人易于走向民主。例见Bryce (1931), pp. 70—79.

[21] 在发达国家，人们显然发现具有博士学位的受聘人员挣的不如只有高中文凭的房地产开发商多，但是大体上可以说收入与教育之间具有高度相关性。

[22] 这一论证见David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

[23] 这一论证见Huntington (1968), pp. 134—137. 关于美国人“天生平等”的社会后果，见Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt Brace, 1955)。

[24] 一个不同于这一概述的例外是，美国西南部出现了一个讲西班牙语的族群，它因其规模和较低的语言同化程度而言，不同于此前的种族团体。

[25] 苏联也存在着类似的情形；不过那里不是封建制度遗留下来旧社会阶级，而是一个由享有明确特权和权威的党魁和权贵构成的“新阶级”。他们像拉丁美洲的大庄园主一样，能够利用他们的传统权威按照自己的喜好来扰乱选举程序。无论对于资本主义还是对于民主，这一阶级都是一个顽固的社会障碍，要使其中任何一个出现，就必须打破这一阶级的力量。

[26] 独裁制度本身显然不足以带来平等的社会改革。费迪南德·马科斯用国家权力来犒劳自己的私人朋友，由此加剧了本已存在的社会不平等。但是，一个致力于经济效率的现代化独裁制度与民主制度比起来，理论上可以在短得多的时期内使菲律宾社会完成彻底的转型。

[27] Cynthia McClintock, “Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic,” in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries* , vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lunne Rienner, 1988b), pp. 353—358.

[28] 这种情形的部分原因在于从旧有寡头手中没收的财富被转移到了低效率的国有部门手中，这些部门在军政府掌权时期在国内生产总值中比重从13%增长到了23%。

[29] 对安德兰尼克·米格兰尼亚（Andranik Migranian）和伊戈尔·克利亚姆金（Igor Klyamkin）的访谈，见*Literaturnay Gazeta* (August 16, 1989), translated in *Détente,* November 1989; and “The Long Road to the European Home,” *Novy Mir* , no. 7 (July 1989): 166—184.

[30] Daniel H. Levine在对奥唐奈和施密特编辑的关于威权主义转型的著作进行批判时，也给出了类似的观点。人们难以想象在一个无人相信民主自身具有正当性的地方所出现的民主政体会是稳固和稳定的。见 “Paradigm Lost: Dependence to Democracy,” *World Politics* 40, no. 3 (April 1988): 377—394.

[31] 关于威权政权作为早期工业化的推动者具有优势的广泛争论，见Gerschenkron (1962)。关于专制与日本1868年后经济增长之间的关联，见Koji Taira, “Japan’s Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism,” in Harry Wray and Hilary Conroy, eds., *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History* (Honolulu: Univesity of Hawaii Press, 1983), pp. 34—41.

[32] 数据见Samuel P. Huntington and Jorge I. Dominguez, “Political Development,” in Fred I. Greestein and Nelson Polsby, eds., *Handbook of Political Science* , vol. 3 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), p. 61.

第11章

# 已然回答的老问题

面对康德的问题：是否有可能撰写一部世界公民观点下的普世历史？我们暂时的回答是肯定的。

现代自然科学提供了一个逐渐展开的机制，它让我们看到，过去几个世纪的人类历史既是有方向的，又是连贯的。即便如今这个时代我们已不再把欧洲和北美的经验等同于整个人类的经验，这一机制仍是真正普遍的。除了巴西和巴布亚新几内亚丛林中几个正在迅速消失的部落外，已没有哪部分人类不受这一机制的影响，未通过现代消费主义的普遍经济关系与其他人类联系在一起。最近几个世纪出现了一种真正的全球文化，它以技术主导的经济增长，以及生产和维持这种经济增长所必需的资本主义社会关系为中心，这正是世界主义而不是地方主义的标志。那些曾抵制这种一体化的社会，从德川时代的日本和奥斯曼土耳其（Sublime Porte，高门［1923年前奥斯曼帝国政府的正式名称］），到苏联、中国、缅甸和伊朗，它们的抵抗行动也只能坚持一两代人的时间。这些社会不是被占优势的军事技术打败，就是被现代自然科学所创造的光怪陆离的物质世界诱惑。尽管并不是所有国家都有能力在不久的将来成为消费社会，但是，世界上几乎没有一个国家不以这样的社会为自己的目标。

要是我们关于现代自然科学的理解能够成立，历史循环这样的观念就难以站得住脚。这并不是说历史不会重复。读过修昔底德（Thucydides）的人都能注意到，雅典与斯巴达之间的敌对状态，与美国与苏联之间的冷战冲突类似。那些注意到古代某些大国的周期兴衰并把它们与当代的大国进行比较的人，也不会看不到它们之间的相似性。但是，只要我们明了在历史的重复之间存在着记忆和运动，那么某种长期存在的历史模式的重现，与一种方向性的、辩证的历史就不矛盾。雅典的民主不是现代的民主，斯巴达政体也找不到当代的对应物，尽管它可能与斯大林统治下的苏联有某些相似之处。柏拉图或亚里士多德设想的那种真正的循环历史要有可能，必须满足一个条件：一场足以使关于此前时代的所有记忆丧失的全球大灾难。甚至在一个面临着核武器和全球变暖威胁的时代，人们也难以设想一种足以毁灭现代自然科学观念的大灾难。只要造成灾难的不是吸血鬼，科学就会在几代人时间内重建自身——同时重建其相关的全部社会、经济和政治。任何根本意义上的倒转，都意味着与现代自然科学及其所创造的经济世界的彻底决裂。任何一个当代社会似乎都没有进行这种选择的可能，无论如何，军备竞赛会使每一个社会成为那个自我加强的世界的一员。

在二十世纪行将结束之际，希特勒主义和斯大林主义似乎成了走向死胡同的历史岔路，而不是人类社会组织的真正方案。这些纯粹的极权主义不仅牺牲的人无以数计，而且它们持续的时间不会超过统治者的有生之年——希特勒主义在1945年毁灭，斯大林主义在1956年毁灭。许多其他国家试图以某种方式复制极权主义，从1949年的中国革命到1970年代中期在柬埔寨进行种族屠杀的红色高棉，期间还出现了无数邪恶的专政，从左翼的朝鲜、南也门、埃塞俄比亚、古巴和阿富汗，到右翼的伊朗、伊拉克和叙利亚。[1] 但是，所有后来自许的极权主义有一个共同的特征，即它们都出现在相对落后贫穷的第三世界国家。[2] 共产主义在发达国家的持续失败以及它在刚刚进入工业化第一阶段的国家的盛行表明，恰如沃尔特·罗斯托（Walt Rostow）所说，“极权主义诱惑”主要是一种“转型病”，是某些处于一定社会经济发展阶段的国家因其特殊的政治和社会需要而产生的病理状态。[3]

可法西斯主义呢？它可是出现在高度发达的国家。怎么可能把德国民族社会主义归为一个“历史阶段”，而不是把它看做现代性自身的一个特殊发明呢？如果生活在1930年代的那代人因怨恨爆发（这些怨恨原以为会随着文明的进步而得到“克服”）而从自鸣得意中陷入惊悚，那么，谁又能保证我们不会为迄今不明其源的新爆发而震惊呢？

答案当然是，我们无法保证和断言未来世代不会出现希特勒或波尔布特。一个生活在当代并以黑格尔自许的人，坚持认为希特勒是1945年后德国实现民主所必需，适足以受到人们嘲笑。此外，一部普世史不必为了展现一个具有较大意义的人类演进模式，而把每一个专制政权和每一场战争都正当化。即使我们承认人类演进过程遭受过巨大且无法解释的中断，那也无损于这一过程所具有的影响力和长期的规律性，这就像生物进化理论并不会因为恐龙的突然灭绝而不成立一样。

尽管大屠杀的恐怖应该让我们停下来思考，但是，仅仅援引大屠杀不足以终结关于历史中的进步或理性问题的讨论。现在有一种倾向，不愿意理性地讨论大屠杀的历史原因，这在很多方面与反核分子不愿理性地讨论核武器的威慑力或战略应用很相似。这两种情形都隐藏着这样一种忧虑，即“合理化”会使种族屠杀变得习以为常。那些把大屠杀看作现代性的主要事件的作家都认为，它不仅在历史上是独一无二的，而且同时是潜藏于所有社会表面下的普遍之恶的显现。但是，其中的两种说法不可能同时成立：如果大屠杀是史无前例、独一无二的邪恶事件，那它必定有同样独一无二的原因，而且这些原因我们不认为会轻易地在不同时代的其他国家重现。[4] 因此，它无论如何都不能当作现代性的必然。另一方面，如果它是普遍之恶的显现，那么它就成了虽然可怖却司空见惯的民族主义泛滥现象的一种极端形式，而后者可以减缓历史列车的速度，却无法使之脱轨。

我倾向于认为：大屠杀既是独一无二的邪恶，也是德国在1920至1930年代期间汇集的历史上独一无二的条件的产物。这些条件不仅在最发达的社会根本不会出现，而且将来在其他社会中也难以重现（如果不

是完全不可能的话）。其中许多条件，比如长期残酷战争的失败和经济衰退，确实司空见惯，而且可能会在其他国家重现。但是其他一些条件则与当时德国特有的思想文化传统有关，比如反物质主义和对斗争与牺牲的崇尚，从而使德国大大不同于有着自由传统的法国和英国。这些传统绝不是“现代的”，它们曾在普法战争前后得到过验证，那时德意志帝国实行过度保护主义的工业化政策，从而导致了严重的社会失调。人们完全可以这样来理解，纳粹主义是“转型病”的另一个极端变种，是现代化过程的一个副产品，但绝不是现代性本身的必然成分。[5] 当然，这绝不是说由于我们的社会已经超越了这一阶段，纳粹主义现象如今已没有可能。不过，它确实表明了法西斯主义是一种病态的、极端的境况，借此不足以评判整个现代性。

斯大林主义或纳粹主义是社会发展的疾病，这样的说法并不意味着对它们的穷凶极恶视而不见，也不是对它们的受害者缺乏同情。正如让-弗朗索瓦·雷韦尔指出的那样，1980年代自由民主在一些国家取得胜利的事实，对于大多数在过去的一百年里被极权主义夺去生命的人而言，毫无意义。[6]

此外，他们的 生命被白白浪费，他们的 痛苦无法补偿，这一事实不应让我们对历史是否有一个理性模式这一问题无话可说。人们普遍期望，如果能有一种普世历史的话，那它必定能起到世俗的自然神学的作用，即能够根据历史的最终目的，对一切存在之物作出合理说明。然而，没有哪种普世历史能够合理地满足这样的期望。从一开始，这样的思想构建就意味着对历史细节和纹理的高度抽象，因而最终几乎必然会忽略构成“史前史”的整个的人和时代。我们构建的任何普世历史，不可避免地都无法对那些经历过的人而言极为真实的许多事件给出合理说明。普世历史仅仅是一种思想工具；它无法取代上帝的位置，给历史上每一个受害者带来个人救赎。

同样，历史发展过程中出现像大屠杀这样的中断，无论有多恐怖，都无法抹消如下明显的事实：现代性是一个连贯一致的强有力整体。中断的存在，丝毫不会影响生活在现代化进程中的人会有极端相似的体验。没有人能够否认，二十世纪的生活在许多基本方面都不同于此前所有时代的生活，那些惬意地生活在发达国家中却嘲笑抽象的历史进步观念的人，都不愿意回到过去生活，实际上，第三世界国家就是人类早前时代的代表。一个人完全可以承认现代性让新的邪恶有了存身之地，甚至可以质疑人类道德进步的事实，但仍可以继续相信存在着一个方向性的、连贯性的历史进程。

[1] 叙利亚和伊朗都自称在某些方面是社会主义，尽管这种情形反映了当时的国际时尚，但是这些政权的统治形式名不副实。由于这些国家的控制都有其限制，许多人反对把这些国家归为“极权主义”；或许称它们为“不成功的”或“不合格的”极权主义更好，尽管这样的称谓未能尽述这些国家的残酷性。

[2] 大家都知道，共产主义首先取得胜利的国家并不是马克思曾预言的像德国那样的具有大量工业无产阶级的发达国家，而是半工业化、半西方化的俄国，然后是农民和农业占压倒性多数的中国。关于共产主义试图理解这一现实的说明，见Stuart Schram and Hélène Carrère-d’Encausse, *Marxism and Asia* (London: Allen Lane, 1969).

[3] 见Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 162—163.

[4] 这一观点见茨维坦·托多洛夫（Tsvetan Todorov）对齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）的《现代性与大屠杀》（*Modernity and the Holocaust*）一书的评论，载*The New Republic* (March 19, 1990): 30—33. 托多洛夫正确地指出，纳粹德国不能当作现代性的一个典型；确切地说，它既有现代的因素，也有反现代的因素，其中后者在说明大屠杀为何可能方面颇有价值。

[5] 例见如下经典作品，Ralf Dahrendorf’s *Society and Democracy in Germany* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969); and Fritz Stern’s *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1961). 这后一本书把纳粹的一系列的主题追溯到对有机的前工业化社会的一种怀乡病，对经济现代性的原子化和异化特征的广泛厌恶。霍梅尼的伊朗可以说是另一个类似的情形：二战后的伊朗曾有一段经济飞速增长的时期，因此导致了传统社会关系和文化规范的彻底中断。原教旨主义的什叶派，就像法西斯主义一样，可以看做是通过新的截然不同的手段来恢复前工业化社会情形的一种怀旧努力。

[6] Revel (198—90), pp. 99—103.

第12章

# 不存在没有民主人的民主

迄今为止，我们所展示的机制显然本质上是一种对于历史的经济解释。除非人类想要利用科学征服自然以满足自己的需要，或者确保自己免于危险，“现代自然科学的逻辑”本身并没有力量。就其自身而言，科学（不论是以机器生产的形式还是以合理的劳动组织的形式）所规定的，仅仅是为基本的自然法则所决定的技术可能性范围。而推动着人们去开发这些可能性的，是人的欲望：不是满足有限的“自然”需要的欲望，而是其可能性范围也在不断扩大的、极富弹性的欲望。

换句话说，机制是一种马克思主义的历史解释，却导致了一个完全非马克思主义的结论。正是“人这个物种”的生产和消费欲望，使他离开农村来到城市，不愿种地而去大工厂或大机构上班，抛弃祖业而把自己的劳动力出卖给价高的雇主，去接受教育和服从时钟般的纪律。

然而，与马克思的初衷相反的是，这种容许人们以最平等的方式生产和消费最大数量的产品的社会，并不是一个共产主义社会，而是一个资本主义社会。在《资本论》第三卷中，马克思是这样描述共产主义下的自由王国的：

> 事实上，自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然搏斗一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形式中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为一种盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换。但是，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。[1]

实际上，马克思的自由王国是每天4小时工作制：那是一个非常有生产力的社会，一个人上午的劳动就能满足他自己以及家人的全部自然需要，而下午和晚上的时间则可以用来打猎、作诗或批判。在某种意义上，苏联或德意志民主共和国（即东德）这种真实世界中的共产主义社会，曾实现这样的自由王国，因为几乎没有谁会每天老老实实工作4小时以上。不过，4小时之后的时间他们很少用来写诗或进行批判，因为这样做会很快把自己送进监狱；因此这些时间被花在排队、喝酒或找机会去饱受污染、人满为患的沙滩度假。但是，如果社会主义社会满足基本需要所需的“必要劳动时间”是每个工人4小时，那么资本主义社会相应地做到这一点则只需1或2个小时，而剩下的6或7个小时的“剩余劳动时间”所产生的利润，并没有只是进了资本家的口袋，它也让工人可以购买汽车和洗衣机，野餐工具和露营设备。这样的社会是否构成了任何意义上的“自由王国”，这是另一个问题，但很显然的是，美国工人比苏联工人从“必然王国”中解放出来的程度要充分得多。

当然，每个工人的生产率数据与幸福没有必然关系。正如马克思解释的那样，物质需要会随着生产力的提高而增长，因此，一个人要知道什么样的社会中工人更有满足感，就必须知道哪种类型的社会可以更好地维持需要与生产能力之间的平衡。反讽的是，共产主义社会有西方消费社会所产生的日益膨胀的欲望，却没有满足这些欲望的手段。埃里希·昂纳克常说，德意志民主共和国的生活标准要比“德皇时代”高得多；实际上，它比人类历史上的绝大多数社会都要高得多，可以许多倍地满足人的“自然”需要。但这几乎无关紧要。因为东德人拿来与自己比较的，不是德皇时代的人，而是同时代的西德人，由此发现自己的社会很贫乏。

如果人主要是一种由欲望和理性支配的经济动物，那么历史演进的辩证过程在不同人类社会和文化之间应该非常相似。这就是“现代化理论”的结论，它借用了马克思主义的观点，认为经济是历史变迁的基础力量。现代化理论在1990年看起来很有说服力，这在15—20年前是不可想象的，那时它正受到学术界的猛烈抨击。事实上，几乎所有实现了高水平经济发展的国家都越来越相似，而不是相反。尽管有许多不同的道路可供这些国家走向历史的终结，但是，除了资本主义的自由民主制度之外，似乎还没有其他的现代性社会形态受到它们的关注。[2] 现代化的国家和地区，从西班牙和葡萄牙，到苏联和中国，再到台湾和韩国，都在朝着这个方向走。

但是，跟所有用经济来解释历史的理论一样，现代化理论也有某些不足。这一理论只在人是一种经济动物，只当人受经济增长和工业理性的命令支配之时，才是有效的。它那不可否认的说服力源于这样一个事实：人，尤其是集体中的人，实际上一生中绝大多数时间里都是出于这些动机而行动的。然而，人的动机中还有与经济无关的其他方面，历史中出现的中断——大多数人类战争，以及突然爆发的宗教、意识形态或民族主义情绪（正是它们导致了希特勒和霍梅尼出现）——其源头就在这里。真正的普世历史不仅必须能够解释广泛的、渐进的演进趋势，而

且还能解释中断的意外事件。

从前面的论述不难看出，如果我们仅仅用经济术语来理解民主现象，显然无法给出充分的解释。历史的经济解释把我们带到了自由民主这块应许之地的门口，却没有把我们完全送到里头。经济现代化的过程或许带来了一些大规模的社会变迁，比如部族的农业社会向有教养的中产阶级城市社会转型，从而在某些方面为民主的到来创造了物质条件。但是，这一过程无法解释民主本身，因为一旦我们更深入地考察这一过程，就会发现民主制度几乎从不是出于经济理由被选择的。最初的两大民主革命，即美国革命和法国革命，都发生在工业革命正在英国进行之际，那时，这两个国家都还没有在经济上实现我们今天所理解的“现代化”。因此，这两个国家选择人权并没有受到工业化过程的影响。美国的建国之父可能早就对他们在议会没有代表而英女王仍要向他们征税大为不满，但是，他们决定宣布独立并为了建立新的民主秩序而向英国宣战，不能说是出于经济效率的考虑。因而，在世界历史中随后的许多时刻，出现了不少选择没有自由的繁荣的情形——从美国反对独立宣言的托利党种植园主，到十九世纪的德国和日本这两个威权现代化国家，再到当代的邓小平，他坚持在共产党统治的条件下使国家实现经济自由化和现代化，以及新加坡的李光耀，他认为民主会是新加坡取得可观经济成就的障碍。然而，所有时代都有人出于非经济的目的，拿生命和生活来冒险去为争取民主权利而斗争。不存在没有民主人的民主，也就是说，若没有一个向往民主、塑造民主且受民主塑造的具体的民主人，就不会有民主。

此外，一部基于现代自然科学不断展开的普世历史，只对从十六、十七世纪科学方法发现以来大约四百年的历史有效。然而，无论是科学方法，还是驱使人们竭尽全力去征服自然并使之服务于人类目的的人类欲望的解放，并不是无中生有地出自笛卡尔或培根的笔端。一部更完整的普世历史，哪怕它在很大程度上是基于现代自然科学的，也必须理解科学以及位于经济人欲望背后的那种欲望的前现代起源。

上述考量表明，无论是对于当前世界范围的自由革命，还是对于作为其背后支撑的普世历史，我们为理解它们的基础所作出的努力还远远不够。现代经济世界是一个庞大的强制性结构，它像一把铁钳一样牢牢地钳住了我们的大部分生活，但是它借以形成的过程却并不与历史本身相连，也不足以告诉我们是否到达了历史的终点。为此，我们最好不要依赖马克思以及发源于他的经济历史观的社会科学传统，而要信赖黑格尔，马克思的这位“唯心主义”前辈，他是第一个回应康德提出的挑战——撰写一部普世历史——的哲学家。因为黑格尔对历史进程之根本机制的理解深度，是马克思和当代任何社会科学家都无法比拟的。在黑格尔看来，人类历史的主要动力不是现代自然科学，亦非赋予其力量的日益膨胀的人类欲望，而是一种完全非经济的驱动力，即寻求承认的斗争。黑格尔的普世历史不仅完善了我们只勾勒出轮廓的机制，而且为我们带来了对人的更宽广的理解——“人之所以为人”，从而使我们得以理解中断、战争和突然打破经济发展的非理性，这些都是实际的人类历史的

特征。

回到黑格尔之所以重要，也是因为它给我们提供了一个理解框架，借此可以弄清楚人类历史进程将会永远继续下去，还是我们实际上已经走到了历史的终点。作为这一分析的起点，让我们先接受黑格尔—马克思主义者的论点——过去的历史是辩证地 或通过矛盾过程而向前发展的，至于这个辩证法是否有观念基础或物质基础，我们暂时不予考虑。那就是说，世界某个地区出现的某种社会政治组织形式，其本身也包含着内在矛盾，它会随着时间的推移导致其自身灭亡，从而为不同且更成功的形式所取代。历史的终结这一问题可以表述如下：我们当代的自由民主社会秩序是否存在着这样的矛盾，它使我们期望历史继续下去，进而产生一种新的更高的秩序？如果我们看到这样一种社会不满之源，它激进得足以最终导致整个自由民主社会——用1960年代的话来说是“体系”——崩溃，那我们会承认这就是一个“矛盾”。然而只说现代自由民主国家有“问题”则不够，哪怕是像预算赤字、通货膨胀、犯罪盛行或毒品泛滥这样的严重问题。除非一个“问题”严重到不仅无法在体制中得到解决，而且还会腐蚀体制本身的合法性并在其重压之下崩溃，否则问题就不会是一个“矛盾”。比如，资本主义社会中无产阶级持续稳定的贫困，在马克思看来就不只是一个“问题”，而且是一个“矛盾”，因为它会导致摧毁整个资本主义社会结构并代之以另一种不同结构的革命情势。相反，我们也可以如此申论，如果当前的社会政治组织形式在最基本的方面完全满足了 人类，那么历史就走到了尽头。

但是，如果目前的秩序中还存在着矛盾，我们又是如何知道的呢？基本上可以从两条路径来探讨这一问题。首先，我们将观察历史发展的实际过程，看看是否存在一种可以被证实的历史模式，表明某一特定社会形态的优越性。就像现代经济学家不会去确定商品的“效用”或“价值”，而接受其以价格形式表达出来的市场价值一样，我们也要接受世界历史的“市场”的判断。我们可以把人类历史看作是不同政权或不同社会组织形式之间的一场对话或竞赛。不同的社会在这场对话中相互“驳斥”，以期胜过对方或比对方存在得更长久——做到这一点有时是通过军事征服，有时是通过经济体制的优越性，有时则是因为更大的内政凝聚力。 [3] 如果人类社会经过数世纪的发展之后，都向着自由民主这个唯一的社会政治组织形式演进或汇聚，如果不再出现可以替代自由民主的可行替代方案，如果生活在自由民主国家里的人们没有对他们的生活表达激烈的不满，那我们就可以说这场对话达成了一个最终的明确结论。历史主义哲学家就不得不承认自由民主的优越性和终结性。世界历史就是世界法庭（Die Weltgeschichte ist das Weltgericht）：世界历史是公理的最终裁判者。 [4]

这并不是说，采用这一路径的人必定信奉“强权即公理”，只崇拜权力和成功。我们不必为曾短暂地在世界历史舞台上一显身手的每一个专制暴君和自许的帝国建造者背书，而只是在寻找那个经历整个 世界历史进程而适存下来的政权或制度。这意味着它蕴含着解决有史以来就出现的人类满足问题的能力，以及适应不断变化的人类环境而存活下来的能

力。[5]

但是，这种“历史主义”路径无论多么精致，都会遭遇如下问题：我们怎么知道表面上取得胜利的社会制度——这里指的是自由民主制度——明显没有“矛盾”这种情形不是错觉呢？我们又是怎么知道随着时代的进步，不会出现要求人类历史进一步演进的新矛盾呢？若没有一个规定人的本质特征和非本质特征的人性概念作为基础，人们就无法知道表面上的社会安定是意味着人的需要的真正满足，还是警察机构高效工作的结果，又或者仅仅是革命风暴到来前的宁静。我们应该记得，法国大革命前夕的欧洲，在许多观察者看来有一个成功且令人满意的社会秩序，1970年代的伊朗或1980年代的东欧各国也是如此。再看另外一个例子：当代的一些女权主义者断言，绝大部分历史是“父权”社会之间冲突的历史，而更有共识、更加慈爱且更具和平倾向的“母权”社会，则是一个可行的替代方案。这种说法无法基于经验事实来证明，因为并没有母权社会的现存例子。[6] 然而，如果女权主义者所理解的人类品性有可能在女性维度上解放被证明是对的，那么母权社会在未来 出现的可能性就不能排除。若果真如此，那么我们显然没有走到历史的尽头。

另一条确定我们是否走到了历史尽头的研究路径，被称作“超历史的”（trans-historical）路径，或者说，那是一条基于人性概念的路径。也就是说，我们将从超历史的人的概念出发，来判断现存自由民主制度是否恰当。那样，我们就不能仅仅考察真实的英国或美国社会里出现的民众不满的经验 证据。相反，我们要诉诸对于人性的理解，即那些尽管不会一直可见但始终具有的人之为人的品质，由此来衡量当代民主国家是否满足这个标准。这一路径将把我们从当下的专断中解脱出来，也就是说，从我们正要判断的社会所设定的标准和期望中解脱出来。[7]

人性不是“一劳永逸地”创造出来的，而是“在历史时间 的进程中”造就自身，单单这一事实无法不让我们去谈论人性，不论这个人性是人的自我创造在其中出现的结构，还是人类历史发展似乎要朝向的终点或目的。[8] 比如，即使像康德所认为的那样，除非作为一种长期的、积累的社会过程的结果，否则人的理性无法得到充分发展，也不能因此而说理性不是人的一方面“自然属性”。[9]

最后，若不参照一个永恒的、超历史的标准，也就是说，若不参照人性，似乎就没有可能谈论“历史”，更不要说什么“普世历史”了。因为“历史”不是给定的，不是过去发生之事的流水账，而是一项深思熟虑的抽象工作，其中我们可以把重要之事与不重要之事分辨开来。这种抽象工作所依恃的标准，是可变的。比如，在过去的几代人中间，曾出现过从外交史和军事史向社会史、妇女和少数族裔史或“日常生活”史的转变。然而，历史关注的对象从权贵向社会底层转变，这并不意味着抛弃一切历史选择标准，而只是意味着标准的变化，以适应一种更新更平等的意识。但是，无论是外交史家还是社会史家，都无法回避在重大事件和非重大事件之间进行选择，因此不得不参照存在于历史“之外”某处的标准（顺便说一下，它超出了专业历史学家本身的能力范围）。这就是

普世历史的真实所在，它把抽象水平提到了更高的层次。普世历史必定时刻准备着抛弃本质上属于前历史或非历史的整个的人和时代，因为他们没有关于他或她的故事的核心“情节”。

因此，如果我们要认真考虑历史的终结这个问题，我们就必须从对历史的讨论转向对人性的讨论，这点似乎不可避免。仅仅局限于当代世界呈现给我们的“经验”证据，我们无法讨论自由民主制度的前景——它对尚未体验过它的人的吸引力，以及它对生活在其统治下的人的持续影响力。相反，我们必须直接明确地提出一个超历史标准的人性，借此我们可以评价一切政权或社会体制的好坏。科耶夫声称，我们已经到达了历史的终结，因为普遍同质国家中的生活可以完全满足 它的公民。换句话说，现代的自由民主世界是没有矛盾的。在对这一论断进行评价时，我们不想受误解了科耶夫论点的反对观点的影响——比如，某个社会团体或个人由于贫穷、种族主义等不能平等地得到社会的好处而表示不满。更深层的问题在于一个首要原则，即我们社会的“好处”是否真是好的，并能够让“人之为人”得到满足，是否在原则上来看某个其他类型的政权或社会组织能够提供更高形式的满足。为了回答这个问题，为了理解我们的时代是否就是“人类的老年时代”，我们必须回过头去看看存在于历史过程开端处的自然人，即“最初的人”。

[1] *Capital* , vol. 3 (New York: International Publishers, 1967), p. 820. 中译文采自中共中央马恩列斯著作编译局译《资本论》第三卷，人民出版社2004年第2版，第928—929页。

[2] 亚洲的市场导向的威权国家和伊斯兰的原教旨主义是两个例外，我们将在第四部分对前者加以讨论。

[3] 从历史的观点来看，我们无法断言上述三种“驳斥”形式哪一种更优越；尤其是，我们完全没有理由说，基于经济竞争优势而生存下来的社会，要比基于军事力量生存下来的社会具有更多的“合法性”。

[4] 这一论证以及把世界历史比作一场对话的做法，是科耶夫提出的，见Strauss (1963), pp. 178—179.

[5] 关于这一点，见Steven B. Smith, *Hegel’s Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 225.

[6] 有人曾论证说，地中海地区一度出现过母权社会，但后来在某个历史时期为父权社会所推翻。例见Maija Gimbutas, *Language of the Goddess* (New York: Harper and Row, 1989).

[7] 不过，这一路径并非没有它自己的问题。首先一个问题是，人的超历史理解源自何处。如果我们不认可作为引导的宗教启示，那么这个标准必定是基于某种个人的哲学反思。苏格拉底通过观察他人并与他们对话达到这一点。我们可以学苏格拉底的样子，跟此前时代那些对人性可能性有着最深刻理解的伟大思想家进行类似的对话。或者，像卢梭以及无数作家和艺术家所做的那样，透彻观察我们自己的灵魂以理解人类动机的真正根源。如今，在数学以及程度较低的自然科学领域中，个人通过思考可以对真理的性质达到以笛卡尔的“清楚明白的观念”为形式的主体间共识。没有人会想到要去市场上寻找一个难解的偏微分方程的解答；而会去找一个数学家，其正确的解答会得到其他数学家的认可。但是在人类事务的领域，并不存在这种“清楚明白的观念”，并没有关于人性的一般共识，对于正义和人类满足以及由此派生的最佳政体问题，也不存在共识。个人可能认为自己对于这些主题有“清楚明白的观念”，但是精神病人和疯子也有，而这两者之间的区别并非总是一清二楚。富有个性的哲学家可以让他的信徒圈子相信他的观点的“显然性”，由此表明自己不是一个疯子，但是这并不能保证这个团体没有陷入一种贵族式的偏见。见Alexandre Kojève, “Tyranny and Wisdom,” in Strauss (1963), pp. 164—165.

[8] 在1948年8月22日写给科耶夫的信中，列奥·施特劳斯提到，甚至在科耶夫的黑格尔体系中，自然哲学仍是“必不可少的”。他问道：“此外，历史进程的唯一性如何能够……得到说明？如果在无限时间里只能有一个持续时间有限的‘地球’，那它必定只能是唯一的。……除此之外，这个唯一的、暂时的、有限的地球没有遭受（一亿年一次的）大灾难的毁灭，从而使得历史过程完全或部分重复？只有一个目的论的自然概念能够帮我们回答这个问题。”引自Leo Strauss, *On Tyranny* , Revised and Expanded Edition, Victor Gourevitch and Michael S. Roth, eds (New York: Free Press, 1991), p. 237. 也见Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 126—127.

[9] Kant (1963), pp. 13—17. 康德把自然描绘成一种立于人类之外的意志；然而，我们可以把它理解为人性的一个方面的隐喻，它潜存于所有人之中，却只能在他们的社会交往和历史互动过程中实现。

# 第三部分

# 寻求承认的斗争

## 第13章

# 最初，一场为了纯粹名誉的决斗

> 只有通过冒生命的危险才可以获得自由；只有经过这样的考验才可以证明：自我意识的本质不是一般的存在，不是像最初出现那样的直接的形式……一个不曾把生命拿去拼了一场的个人，诚然也可以被承认为一个人；但是他还没有达到这一承认作为独立的自我意识的真理性。
>
> ——黑格尔，《精神现象学》[1]

> 人的每一个欲望，人类发生的、源于自我意识和人的实在性的欲望，最终和“承认”的欲望紧密地联系在一起。人的实在性赖以“确认”的生命危险，就是为了这一欲望所冒的危险。因此，谈论自我意识的“起源”，就必然要谈论为获得“承认”而进行的生死决斗。
>
> ——亚历山大·科耶夫，《黑格尔导读》[2]

世界各地的人民，从西班牙和阿根廷到匈牙利和波兰，当他们推翻专政建立自由民主国家时，什么是至关重要的？在某种程度上，答案是完全消极的，因为它所基于的是前一种政治秩序的错误和不公正：他们想要摆脱那些压迫他们的可恶军官或党魁，或者他们想过一种不会遭随意逮捕的生活。生活在东欧和苏联的人们，则想着或期盼自己实现资本主义的繁荣，因为在许多人想来，资本主义与民主相互紧密地交织在一起。但是，正如我们看到的那样，完全有可能在没有自由的情形下实现繁荣，比如独裁统治下的西班牙、韩国和台湾。然而，这些国家或地区都还不够繁荣。无论单就二十世纪晚期的自由革命，还是就自十八世纪美国和法国革命以来的任何一次自由革命来说，把推动它们的人类基本动机仅仅归之于经济一维，都是极不充分的。现代自然科学所产生的机制对于历史进程的解释，依然是片面的，因而最终无法令人满意。自由政府展示着自己的魅力：美国总统或法国总统称颂自由和民主，是因为自由和民主本身就是好东西，而这种称颂似乎在全世界人民中间产生了共鸣。

为了理解这种共鸣，我们需要回到黑格尔，他是第一个回应康德号召的哲学家，而且他所撰写的普世历史在许多方面仍是最严谨的。正如亚历山大·科耶夫解释的那样，黑格尔为我们理解历史进程提供了一种可选择的“机制”，即基于“寻求承认的斗争”的机制。尽管我们无需抛弃我们对于历史的经济解释，但是，“承认”却使我们恢复了一种完全非唯物主义的历史辩证法，它在理解人类动机方面，要比马克思的辩证法以及源于马克思的社会学传统丰富得多。

当然这里有一个合理的问题，即这里呈现的科耶夫的黑格尔解释是否符合黑格尔本人的原意，或者说其中是否掺杂了完全可以说是“科耶夫的”观念。科耶夫确实吸收了黑格尔学说的某些成分，比如寻求承认的斗争和历史的终结，并且以黑格尔本人可能没有的方式，把它们置于黑格尔学说的中心位置。尽管揭示原本的黑格尔对于我们的“当前论证”的目的而言是一项重要任务，但是，我们感兴趣的并不是黑格尔本身，而是科耶夫所解释的黑格尔，或者可以说是一个名为黑格尔—科耶夫的全新综合的哲学家。因此，在下面提及黑格尔的地方，我们实际上提及的是黑格尔—科耶夫，不过我们更感兴趣的是这些观念本身，而不是最初阐述了这些观念的哲学家。 [3]

有人可能会认为，要揭示自由主义的真实含义，就要走得更远，回到创始自由主义的哲学家霍布斯和洛克的思想。因为最古老、最持久的自由社会——盎格鲁—撒克逊传统的社会，比如英国、美国和加拿大——显然都是以洛克的术语理解自身的。因此，事实上我们会回到霍布斯和洛克，但是出于两个原因我们对黑格尔给予了特别的关注。第一，他给我们提供的关于自由主义的理解，要比霍布斯和洛克的理解更高。因为实际上，清楚洛克式自由主义的同时代人，对由此产生的社会以及这一社会的典型产物布尔乔亚（bourgeois，中产阶级，或称资产阶级），长期以来感到不安。这种不安最终可以追溯到这样一个道德事实，那就是布尔乔亚 主要关注的是自己的物质利益，他们既没有公德心，也不善良，更不会为包括他或她在内的更大共同体效力。简而言之，布尔乔亚 是自私的；而这种私人个体的自私，正是马克思主义左翼和贵族共和主义右翼对自由社会展开批判的核心。与霍布斯和洛克形成鲜明对照的是，黑格尔为我们提供的是自由社会的自我理解，它基于人的个性的非自私部分，并且试图把这部分当作现代政治方案的核心加以保护。他的这种做法最后是否成功，仍需要我们拭目以待：在这本书的最后部分，我们会处理这一问题。

回到黑格尔的第二个理由是，把历史当作“寻求承认的斗争”来理解，实际上是非常有效且非常有启发性的看待当代世界的方式。迄今为止，我们这些自由民主国家的居民在对事件进行解释时，已经习惯于把动机还原为经济原因，可以说，我们自己的理解已经彻底布尔乔亚化了，一旦发现绝大多数政治生活都是完全非经济的，我们会非常惊讶。实际上，对于人性中导致绝大多数战争和政治冲突的傲慢和自负，我们甚至没有可供共同谈论的词汇。“寻求承认的斗争”这个概念跟政治哲学一样古老，指的是一种与政治生活本身相关联的现象。如果它在今天的我们看来是一个有点陌生甚至新奇的术语，那只是因为我们的思想在过去四百年里已经被成功地“经济化”了。然而，“寻求承认的斗争”显然在我们周围处处可见，而且是当代为自由权利而斗争的运动的基础，无论是在苏联、东欧、韩国、亚洲、拉丁美洲还是在美国，都是如此。

为了揭示“寻求承认的斗争”的含义，我们需要理解黑格尔关于人或人性的概念。 [4] 对黑格尔之前的早期现代自由主义理论家而言，讨论人性就是呈现一种关于最初的人的描述，即对“自然状态”中的人的描

述。霍布斯、洛克和卢梭从来无意把自然状态看成是一种对原始人的经验说明或历史说明，而只是把它当作一个思想实验，借此剥离掉人类品性中那些只不过是习俗产物的方面（比如某人是意大利人，某人是个贵族，或某人是位佛教徒这样的事实），由此揭示人之为人所共有的那些特征。

黑格尔否认他有一套自然状态学说，事实上，他拒斥永恒不变的人性概念。在他看来，人是自由的和未 确定的，因此能够在历史进程中创造自己的本性。然而，这一历史的自我创造过程与自然状态学说一样，有一个寻求一切意图和目的的起点。 [5] 在《精神现象学》中，黑格尔描述了一个生活在历史开端处的原始的“最初的人”，他的哲学功能与霍布斯、洛克和卢梭的“自然状态中的人”毫无区别。也就是说，这个“最初的人”是一个原型人，拥有公民社会和历史过程开始前就已具有的基本人类属性。

黑格尔的“最初的人”与动物共有一些基本的自然欲望，比如吃穿住的欲望，尤其是自我保存的欲望。在这个意义上，他是自然世界或物质世界的一部分。但是，黑格尔的“最初的人”与动物完全不同，因为他不仅欲求真实的、“实在的”对象——牛排、可以保暖的毛皮夹克或居住处所，而且还欲求完全非物质的对象。首先，他欲求他人对他的欲求，也就是为他人所需要或所承认 。确实，在黑格尔看来，单个个体是无法有自我意识的，也就是说，若没有得到他人的承认，他无法意识到自己是一个独立的人。换句话说，人一开始就是一种社会 存在：他自己的自我价值感和身份感，与他人赋予他的价值密切相连。用大卫·里斯曼（David Riesman）的话说，他基本上是“他人导向的”。 [6] 当然，动物也有社会行为，但这是本能的行为，它基于自然需要的相互满足。海豚或猴子欲求鱼或香蕉，但不会欲求其他海豚或猴子对它的欲求。恰如科耶夫解释的那样，唯有人能够欲求“一种从生物学的观点来看完全无用的对象（比如一枚奖章或敌军的战旗）”；而他之所以欲求这些对象并不是因为这些对象本身，而是因为它们为其他人所欲求。

但是，黑格尔的“最初的人”还有第二个而且更基本的方面不同于动物。这个人不仅需要他人的承认，而且要他人把自己当作一个人 来承认。而构成人之为人的身份的，是人以自己生命冒险的能力，它是人最基本、最独一无二的特征。因此，这个“最初的人”与他人的遭遇就会导致一场暴力斗争，其中每一方都不惜冒着生命危险去要求他人“承认”自己。人基本上是一种他人导向的社会动物，但是他的社会性不会把他领入一个和平的公民社会，而是把他引入了一场为了纯粹名誉的暴力决斗。这种“流血斗争”无非以下三种结果。第一，斗争双方都死亡，作为人的生命和作为自然的生命全都灭亡。第二，斗争一方死亡，幸存下来的一方仍不满足，因为不再有承认他的另一个人类意识。最后，斗争以一种主奴关系结束，其中一方决定屈从于当奴隶，而不愿冒暴死的危险。主人因此得到满足，因为他冒着生命危险获得了他人的承认。黑格尔的自然状态中“最初的人”之间的最初遭遇，与霍布斯的自然状态或洛克的战争状态完全一样，充满暴力，但其结果并不是一个社会契约或其

他形式和平的公民社会，而是极度不平等的主奴关系。[7]

就像在马克思那里一样，在黑格尔那里，原始社会被分成了社会阶级。但与马克思不同的是，黑格尔认为最重要的阶级差别不是基于经济功能，比如一个人是地主还是农民，而是基于一个人对待暴死的态度。社会被划分为两个阶级，一边是愿意冒生命危险的主人，一边是不愿冒生命危险的奴隶。黑格尔这种关于早期阶级分层的理解，历史地来看，可能比马克思的观点更准确。许多传统的贵族社会最初都源于游牧部落的“尚武精神”，这些人凭借冷酷无情、残暴和勇敢征服过着定居生活的民族。在最初的征服之后，主人阶级的后代就会定居下来，并实行一种地主式的经济关系，即向他们所统治的农民“奴隶”征税或要求纳贡。但是，即便多年的和平安逸生活已经使这些所谓的贵族堕落为放纵懦弱的朝臣，这种尚武精神——基于甘愿冒生命危险的天生优越感——仍是世界各地贵族社会文化的基本核心。

黑格尔对早期人的大部分描述在现代人听来非常陌生，尤其是他把为了纯粹名誉冒死决斗看作最基本的人类特性。难道甘愿冒死不是像决斗和复仇一样，是一种早已在世界消失的原始社会习俗吗？[8] 在我们的世界中，仍有人为了一份名誉、一面旗帜或一件衣服而冒死进行流血斗争；不过他们慢慢地属于“嗜血帮”（Bloods）或“瘸子帮”（Crips）之类的黑帮（编按：洛杉矶最著名的两个黑帮），以贩卖毒品为生，或者住在像阿富汗那样的国家。在何种意义上，一个为了某种纯粹象征性的价值、名誉或承认而甘愿杀人和被杀的人，要比在挑战面前更容易让步、更愿意诉诸和平仲裁或法庭的人更具人性呢？

唯有当我们更深刻地领会黑格尔关于人类自由的含义的观点，才能理解为了纯粹名誉冒生命危险决斗的重要性。在我们熟悉的盎格鲁—撒克逊自由传统中，通常把自由理解为完全没有限制的状态。因此，根据托马斯·霍布斯的说法，“自由（LIBERTY或FREEDOM）严格地来说，指的是没有阻碍的状况——我所谓的阻碍指的是运动的外部障碍——而且对无理性和无生命的造物和对有理性的造物同样可以适用”。[9] 根据这一定义，一块正滚下山的岩石和一头在树林里游荡的饿熊，若没有受到阻碍，都可以说是“自由的”。但事实上，我们知道岩石的翻滚由地心引力和山的坡度决定，而熊的行为则由各种各样的自然欲望、本能和需要复杂交织的相互作用决定。一头在森林里觅食的饿熊只在形式的意义上是“自由的”。它别无选择，只能依据饥饿和本能作出反应。熊显然不会为了更高的事业进行绝食罢工。岩石和熊的行为由它们自己的物理本性以及周围的自然环境决定。在这一意义上，它们就像根据一套设定的规则运行的程控机器，其中最根本的规则就是基本的物理规则。

根据霍布斯的定义，所有在行动时身体未受限制的人，都可以被认为是“自由的”。就人有其物理本性或动物本性而言，他或她也可以被认为不过是一大堆确定的需要、本能、欲望和激情，并且以一种虽复杂但不过是机械的方式相互作用，从而决定着人的行为。一个饥寒交迫的人在寻求食物和住所来满足自己的自然需要时，并不比熊更自由，甚至并

不比岩石更自由：他不过是根据一套更复杂的规则运行的一台更复杂的机器。他在寻求食物和住所的过程中没有遭到身体限制，这一事实造成的不过是自由的表象，而不是自由的实在。

霍布斯的政治学巨著《利维坦》，就是以把人描述为这样一种极度复杂的机器开始。他把人性分界为一系列基本情感，比如欣喜、痛苦、恐惧、希望、愤怒和野心，他认为，这些不同情绪的不同组合，足以决定和说明人的全部行为。因此，霍布斯最终认为，在道德选择能力的意义上，人并不是自由的。他能够在行为上表现出或多或少的理性，但这种理性只服务于像自我保存之类的自然给定的目标。而自然完全可以用物质运动规律——即艾萨克·牛顿爵士所阐明的规律——来解释。

与之相反，黑格尔从一种完全不同的对于人的理解开始。人不仅不为他的物理本性或动物本性所决定，而且他的人性恰恰在于他克服或否定动物本性的能力。他不只在身体不受限制这种霍布斯的形式意义上是自由的，而且在完全不为自然所决定这种形而上学意义上是自由的。这种自由就包括了他自己的自然本性、他周围的自然环境和自然规律。简言之，他能作出真正的道德 选择，即能在两种行动之间作出选择，而且这种选择不是简单地基于一方比另一方有更大的效用，也不是一系列情感和本能胜过另一系列情感和本能的结果，而是因为一种设定并坚持自己规则的内在自由。而且，人所特有的尊严 不在于使自己比低等动物更聪明的高级计算能力，而恰恰在于这种自由的道德选择能力。

可是，我们怎么知道人在这较为深刻的意义上是自由的呢？无疑，人类选择的许多例子事实上不过是利己的计算，所服务的不过是动物欲望或动物情感的满足。比如，一个人不从邻居的果园里偷苹果，可能不是出于道德感，而是因为他害怕得到比目前挨饿更重的惩罚，又或是因为他知道邻居正要离家旅行，如此，他不久便可随意摘食苹果。然而，他可以如此计算，这一事实并不让他比那些只是抢夺苹果的动物更少由自然本能所决定——在这里即为饥饿所决定。

黑格尔不会否认人有其动物的一面，或有一种限定的或确定的本性：他必须吃和睡。但他显然也能够以完全违反其自然本能的方式行动，而且他之所以违反这些本能，并不是为了满足更高的或更强烈的本能，而是在某种程度上可以说纯粹是为了违反。这就是为什么为了纯粹名誉甘愿冒死决斗在黑格尔的历史叙述中如此重要。因为通过甘冒生命的危险，人证明自己可以违反最强烈、最基本的自我保存本能而行动。正如科耶夫表述的那样，人的人性欲望最终必定会战胜自我保存的动物欲望。这就是历史开端处的早期战争之所以重要的原因所在，它们尽管仅仅是为了名誉或像奖章和旗帜之类的琐屑之物，但这些东西意味着得到承认。我之所以战斗，理由在于要让他人承认这样一个事实：我甘冒生命的危险，因此我是自由的，是一个真正的人。如果流血斗争为的是诸如保护家园或得到对手的土地和财产这样的目的（或者如我们这些受教于霍布斯和洛克的现代资产阶级认为的那样，“理性的”目的），那么斗争本身不过是为了满足另一些动物性需要。事实上，许多低等动物也

能够为了保护自己的幼子或保卫栖居的地盘而冒死斗争。在这样的情形中，这些行为都是由本能决定的，并且是为了确保种类持存的进化目的而存在的。只有人能够仅仅出于表明自己不惜生命，表明自己不是一台复杂的机器或一个“情感的奴隶” [10] ，简言之，表明自己是自由的因而具有人所特有的尊严，而进行流血斗争。

有人可能会说，为了名誉甘愿冒死决斗这种“反本能的”行为，只不过是为另一种更深层的、更具返祖性的本能所决定，而黑格尔没有注意到这一点。确实，现代生物学表明动物和人一样为了名誉而斗争，可是没人宣称人是道德主体。如果我们认真对待现代自然科学的教导，那么人类王国就完全从属于自然王国，同样地受自然规律决定。人的所有行为最终都可以解释为次于人的东西，即通过心理学和人类学来加以解释，而心理学和人类学又依赖于生物学和化学，最终依赖于基本自然力的作用。黑格尔及其前辈康德都意识到，现代自然科学的唯物主义基础，给人类自由选择的可能性造成了威胁。康德的伟大著作《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason* ），最终目的就是要在机械的自然因果关系海洋中隔出一座“岛屿”，从而以一种严格的哲学方式，使真正自由的人类道德选择与现代物理学共存。黑格尔认可这一“岛屿”的存在，而且他眼中的岛屿比康德设想的岛屿要大得多、广阔得多。这两位哲学家都认为，人类在某些方面显然完全不服从物理规律。这并不是说人类跑得比光速还快，或者摆脱地心引力的作用，而是说那些道德现象无法简单地还原为物质运动的力学。

对德国唯心主义所创造的这个“岛屿”的适当性加以分析，既超出我们目前的能力，也不是我们目前的意图；恰如卢梭所言，人类自由选择的可能性这一形而上学问题是“哲学的深渊”（l’abyme de la philosophie）。 [11] 但是，如果我们暂时把这恼人的问题放在一边，那我们仍可以注意到，即使作为一种心理 现象，黑格尔对甘冒死亡危险的重要性的强调，指向了某种非常真实且重要的东西。无论真正的自由意志是否存在，所有人实际上都是按照它仿佛 存在那样行动，并且根据他们认为真正的道德选择能力来相互评价。尽管多数人类活动指向的是自然需要的满足，但仍有大量时间花在追求更加无形的目标上。人们寻求的不只是物质上的舒适，还寻求尊重和承认，他们认为自己之所以值得尊重，是因为他们有某种价值和尊严。心理学或政治科学，若不考虑人的承认欲求，不考虑人虽非常见但有时极其显然地违反强烈的自然本能行动的意愿，就会对人的行为产生重大误解。

在黑格尔看来，自由不只是一种心理现象，而是人所独有的本质。在这个意义上，自由和自然截然对立。自由并不意味着生活在自然中或依据自然生活的自由；相反，自由只有在自然终结的地方才开始。人类自由只有当人能够超越自己的自然性、动物性存在，并为自己 创造一个新的自我时才会出现。这一自我创造过程的象征性起点，就是为纯粹名誉的殊死斗争。

但是，尽管为承认而斗争是第一个真正的人类行动，但远不是最后

一个人类行动。黑格尔的“最初的人”之间的流血斗争，不过是黑格尔式辩证法的起点，离我们要达到的现代自由民主仍有很长的路。在某种意义上，人类历史的问题可以被看作，寻求一种满足主人和奴隶双方 在相互平等的基础上得到承认的方式；历史则以一种完成这一目标的社会秩序的胜利而告终。

然而，在描述这一辩证法演化的后面那些阶段之前，对黑格尔关于自然状态的“最初的人”的说明，与现代自由主义的传统奠基者霍布斯和洛克的说明做一对比，是有益的。因为，尽管黑格尔的起点和终点与这两个英国思想家非常相似，但是，他关于人的概念与他们完全不同，从而为我们提供了一种极其不同的看待当代自由民主的方式。

[1] Hegel, *The Phenomenology of Mind* , trans. J. B. Baillie (New York: Harper and Row, 1967), p. 233. 中译文采自贺麟、王玖兴译《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年第2版，第126页，译文稍有改动。

[2] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), p. 14. 编按：引文见英译本*Introduction to the Reading of Hegel* , Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, p.7；中译文参考姜志辉译《黑格尔导读》，译林出版社2005年第1版，第8页，译文有改动。

[3] 关于科耶夫与真正的黑格尔的关系，见Michael S. Roth, “A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History,” *History and Theory* 24, no. (1985): 293—306; and Patrick Riley, “Introduction to the Reading of Alexandre Kojève,” *Political Theory* 9, no. 1 (181), pp. 5—48.

[4] 关于科耶夫对黑格尔的为承认而斗争的解释的说明，见Roth (1988), pp. 98—99; and Smith (1989), pp. 116—117.

[5] 这一观点见Smith (1989a), p. 115. 也见Steven Smith, “Hegel’s Critique of Liberalism,” *American Political Science Review* 80, no. 1 (March 1986): 121—139.

[6] 大卫·里斯曼在《孤独的人群》（*The Lonely Crowd* , New Haven: Yale University Press, 1950）一书中用“他人导向的”这一术语指涉他所谓的战后美国社会中蔓延的媚俗主义，并把它与十九世纪美国人的“内在导向性”进行对照。在黑格尔看来，无人可以完全是“内在导向的”；若不与他人相互交往并得到其承认，一个人甚至无法成为人。里斯曼所描述的“内在导向性”实际上是一种隐蔽的“他人导向性”。比如，虔诚宗教徒的明显自负事实上基于一种曾被删除的“他人导向性”，因为是人自己设定了宗教标准和他献身的对象。

[7] 见Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* , 2: 16 (New York: Vintage Books, 1967), p. 86.

[8] 对决斗背后的人类动机缺乏了解的一个当代例子，见John Muller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (New York: Basic Books, 1989), pp. 9—11.

[9] Hobbes, *Leviathan* (Bobbs-Merrill, 1958), p. 170.

[10] 这一表述出自卢梭的《社会契约论》，他说“唯有嗜欲冲动的人不过是奴隶”（l’impulsion du seul appetit est esclavage）。*Oeuvres complètes* , vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), p. 365. 卢梭自己所使用的“自由”一词兼具霍布斯和黑格尔的含义。一方面，他在《论人类不平等的起源和基础》中说到处于自然状态下的人自由地遵循着自己的自然本能，比如对食物、女人和休息的需要；另一方面，刚才援引的那段文字表明了他的这样一个意思：“形而上学的”自由要求从情感和需要中解放出来。他对人的完美性的说明非常类似于黑格尔把历史过程当作人类的自我创造的理解。

[11] 在《社会契约论》的第一稿中的说法更为准确，“在人的构成中，灵魂对身体的作用是哲学的深渊”（dans la constitution de l’homme l’action de l’âme sur le corps est l’abyme de la philosophie）。Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

第14章

# 最初的人

> 因为每一个人都希望同伴对自己的评价与自己对自己的评价一样；对于任何轻视或低估的情形，他自然就会尽自己的胆量……加害对方迫使轻视者作出更高的评价，并以杀一儆百的方式从其他人那里得到同样的结果。
>
> ——托马斯·霍布斯，《利维坦》[1]

当代的自由民主国家没有走出传统的阴影。像共产主义社会一样，它们也是人类在某个确定的时间点，根据某种对于人和统治人类社会的适当政治制度的理论理解，有意地创造出来的。尽管自由民主无法把理论起源追溯到像卡尔·马克思那样的唯一作家，但它确实可以宣称自己建基于特定的理性原则，这些原则丰富的理论先驱我们也可以很容易地追踪到。奠定美国民主制度的原则，即那些写在《独立宣言》和《美国宪法》中的那些原则，是基于杰斐逊、麦迪逊、汉密尔顿以及其他美国建国之父的著作，而这些人的许多观念则源自托马斯·霍布斯和约翰·洛克的英国自由传统。如果我们想要揭示世界上最古老的自由民主制的自我理解（这种自我理解为北美之外的许多民主社会所采用），那我们就需要回顾一下霍布斯和洛克的政治著作。因为，尽管这两位作者先于黑格尔触碰到了关于“最初的人”的本性的许多假设，但是他们以及源自他们的盎格鲁—撒克逊自由传统，对于承认欲望有一种截然不同的态度。

在今天，霍布斯主要因以下两点而著名：一是他对自然状态下的人的描述，即“孤独、贫困、污秽、野蛮且短命”；一是他的绝对君权论，不幸的是，在洛克反对暴政主张革命权的更加“自由的”观点面前，霍布斯的绝对君权论常常被当作比较对象。但是，尽管霍布斯绝不是当代的意义上的民主主义者，但他绝对是一个自由主义者，他的哲学是现代自由主义的发源地。因为正是霍布斯第一个确立了这样一个原则：政府的合法性来自被统治者的权利，而不是来自神圣的王权，也不是来自统治者的天然优越性。在这一方面，霍布斯与洛克以及美国《独立宣言》的起草者之间的差异，若跟霍布斯与他时代相近的作家菲尔默（Filmer）和胡克（Hooker）之间的分歧相比，则是微不足道的。

霍布斯是从他对自然状态下的人的描述中得出他的权利和正义原则的。霍布斯的自然状态是一个“出自激情的推论”，可能从未在人类历史的全部阶段上存在过，但是在公民社会崩溃之际它的影子却无处不在——比如，在1970年代中期陷入内战的黎巴嫩这样的地方就呈现了出来。就像黑格尔的流血斗争一样，霍布斯的自然状态被用来说明从最持

久、最基本的人类激情的相互作用下产生的人类境况。[2]

霍布斯的“自然状态”与黑格尔的流血斗争之间的相似性很明显。首先，两者都有极度暴力的特征：最初的社会现实并非爱与和谐，而是一场“人人相互为敌”（every man against every man）的战争。而且，尽管霍布斯没有使用“寻求承认的斗争”这一术语，但人人相互为敌的原初战争在其理论中的关键作用与黑格尔基本相同：

> 因此，在人的本性中我们找到了争斗的三种主要原因：第一，竞争；第二，猜疑；第三，荣誉 ……这第三种［让人具有攻击性］的情形则是由于一些琐屑小事，比如一言一笑、意见分歧，以及任何其他直接对他们本人，或间接对他们的亲友、民族、职业或名誉的藐视。[3]

根据霍布斯的说法，人们可能会为了必需之物而斗争，但常常并不是如此，他们会为一些“琐屑小事”而斗争——换句话说，即为了寻求承认而斗争。霍布斯这个伟大的唯物主义者最终用以描述“最初的人”的本性的术语，与唯心主义者黑格尔所使用的术语没有多少不同。那就是说，最初驱动人们进入人人相互为敌的战争的激情，不是对物质占有的贪婪，而是少数野心家的骄傲和虚荣的满足。[4] 因为黑格尔的“对欲望的欲望”或对“承认”的寻求，可以被理解为无非是这样一种激情，它通常（在我们认同时）称作“骄傲”或“自尊”，也（在我们不认同时）称作“虚荣”、“自负”或卢梭所谓的amour-propre。[5]

此外，这两位哲学家都明白，自我保存的本能在某种意义上可以说是最强烈、最广泛共有的自然激情。在霍布斯看来，这种本能连同“舒适生活所必需的东西”一道，是最有可能导向和平的激情。黑格尔和霍布斯都在这种原始斗争中看到了一种基本的张力，这张力的一端是人的骄傲或寻求承认的欲望，这使得他冒生命危险为名誉而战，另一端是他对暴死的恐惧，这使得他畏缩不前，接受奴隶状态的生活以换取和平与安全。最后，霍布斯会认可黑格尔的主张：历史地来看，流血斗争导致了主奴关系，即恐惧死亡的一方屈从于另一方。在霍布斯看来，主人对奴隶的统治就是专制，这样一种境况没有消除人的自然状态，因为奴隶只是在暗含的暴力威胁下为主人服务。[6]

然而，霍布斯与黑格尔的根本区别，以及盎格鲁—撒克逊的自由主义传统出现决定性转折之处，在于一方的道德天平倾向于骄傲或虚荣（即“承认”）的激情，另一方的道德天平倾向于对暴死的恐惧。正如我们已然看到的那样，黑格尔认为，为了纯粹名誉甘愿冒死决斗，在某种意义上正是人之为人的东西，是人类自由的基础。最后，黑格尔并不“赞成”主人与奴隶之间这种极度不平等的关系，而且完全知道这种关系既原

始又带有压迫性。然而，他明白这是人类历史的一个必然阶段，其中阶级平等、主人与奴隶这些术语保存了某种极富人性的东西。在他看来，主人意识在某种意义上要高于奴隶意识，并且更富人性，因为奴隶因屈从于死亡的恐惧而没能超越他的动物性，因此比主人更少自由。换句话说，黑格尔在甘愿冒死的贵族—战士的骄傲中发现了某种道德上值得称颂的东西，而在把自我保存置于一切之上的奴隶意识中发现了某种卑贱的东西。

作为对比，霍布斯在贵族主人的骄傲（或者更适当地说，虚荣）中，找不到任何道德上值得拯救的东西：确实，正是获得承认的欲望，正是这种为了奖章或旗帜之类的“琐屑之物”进行战斗的自愿，是自然状态下一切暴力和人类悲惨的根源。[7] 对他而言，最强烈的人类激情是对暴死的恐惧，最强烈的道德命令——“自然法”——是保存自己的身体。自我保存是基本的道德事实：在霍布斯看来，一切正义和权利概念都基于对自我保存的理性追求，而不义和不公就是那些导致暴力、战争和死亡的事情。[8]

把霍布斯导向现代自由国家的，正是对死亡的恐惧这个核心。因为在自然状态中，由于制定法（positive law）和政府尚未确立，每一个人保存自己存在的“自然权利”，让他有权使用一切他认为为了达此目的所必要的手段，其中包括暴力手段。任何地方，只要人们没有共同的主人，不可避免的结果就是人人相互为敌的无政府战争状态。这种无政府状态的解决办法，就是基于社会契约建立政府，根据这一契约，所有人都同意“放弃对于一切事物的权利，而且满足于我之于他人的自由一如他人之于我的自由”。国家合法性的唯一源泉，就是其保护和保存每个人作为人所拥有的那些权利 的能力。在霍布斯看来，基本的人权是生存权，即保存每个人的身体存在的权利，而唯一合法的政府，就是那个能够充分保存生命、防止回到人人相互为敌的战争状态的政府。[9]

然而，和平与生存权的维护是要付出代价的。霍布斯的社会契约的根本在于，人们要放弃他们非正义的骄傲和虚荣，才能保存其身体存在。换句话说，霍布斯要求人们放弃寻求承认的斗争，尤其是放弃在名誉之战中甘冒生命危险要求他人承认自己优越的斗争。人寻求展示自己优于他人的一面，寻求基于优越德性支配他人的一面，以及挑战“人性极限”的高贵品格，都可以说是骄傲的愚蠢。因此，源自霍布斯的自由传统，显然针对的是那些试图超越其“动物”本性的少数人，并且以构成人最低级的共同特性的激情——自我保存——的名义来约束他们。实际上，它不仅是人类的共同特性，也是“低等”动物的共同特性。与黑格尔相反，霍布斯认为寻求承认的欲望以及对“纯粹”生活的高贵鄙视，不是人之自由的开端，而是人之不幸的根源。[10] 因此，霍布斯最有名著作的标题说的是“上帝在赋予利维坦巨大的力量之后，称之为骄傲 之王”，而霍布斯之所以把他的国家比作利维坦，是因为它是“一切骄傲之子的王”。[11] 利维坦不会满足于这种骄傲，而是要征服它。

霍布斯与“1776年精神”和现代自由民主之间的距离，只有咫尺之

遥。霍布斯相信绝对君权，不是因为他相信国王拥有天生的统治权，而是因为他认为君主可以被授予某种获得民众同意的东西。他认为，被统治者的同意不仅可以像我们今天一样通过自由的、无记名的、多党制普遍选举获得，而且可以通过公民愿意生活在某个特定政府并遵守其法律的默然同意获得。[12] 在霍布斯看来，即使专制政府与合法政府外部看起来相似（比如两者都是绝对君主制），两者之间仍存在着明显的差异：合法的统治者得到了民众的同意，而专制者没有。霍布斯偏爱一人统治而非议会统治或民主统治，并不是因为他反对人民主权的原则，而是因为他相信需要强势政府来压制骄傲。

霍布斯这一论点的缺陷在于，合法君主会不知不觉地滑向专制者；若没有像选举那样的反映民意的制度机制，常常就很难知道某个君主是否得到这样的同意。因此，对约翰·洛克来说，修正霍布斯的君权学说，一变而为基于多数人统治的议会制学说或立法主权学说，就是比较容易的了。洛克赞同霍布斯的如下看法：自我保存是最基本的激情，生存权是其他一切权利所源出的最基本权利。尽管他关于自然状态的观点要比霍布斯温和一些，但他同意自然状态易于堕落为战争状态或无政府状态，并且认为合法政府出于保护人免遭暴力的需要。但是洛克指出，一旦君主任意地剥夺臣民的财产和生命，绝对君主就侵犯了人的自我保存权。这一问题的解决方案不是绝对君主制，而是有限政府，一个为公民的基本权利提供保护的立宪政权，其权威来自被统治者的同意。根据洛克的说法，霍布斯所谓的自我保存的自然权利，意指的是一种反抗滥用权力践踏人民利益的暴君的革命权利。《独立宣言》 第一段说到的正是这种权利，它说一个民族有必要“解除把它与另一个民族联系在一起的政治枷锁”。[13]

霍布斯重视自我保存甚于寻求承认的道德价值，这一点洛克并无异议：寻求承认必须让位于自我保存，因为自我保存是衍生一切其他权利的基本权利。与霍布斯不同的是，洛克认为人不仅有保持身体存在的权利，还有过舒适富裕生活的权利；公民社会的存在不只是为了维持社会和平，还要保护“勤劳理性的人”通过私有财产制度为所有人创造富足。自然的贫困为社会的丰裕所取代，比如“［美洲］大片肥沃土地的首领在衣食住宿方面，比英国的一个日工还糟”。

然而，洛克对最初的人的描述类似于霍布斯，与黑格尔则完全不同：洛克笔下的最初的人，虽然在自然状态下为寻求承认而斗争，但他必定会被教导让寻求承认的欲望从属于保存生命的欲望，以及享受舒适的物质生活的欲望。黑格尔的最初的人欲求的不是物质占有，而是另外一种欲望，即欲求他人承认自己的自由和人性，为了寻求这种承认，他可以对“世俗之物”不屑一顾，无论私有财产还是甚至个人生命。与此相反，洛克的最初的人进入公民社会，不只是为了保护他在自然状态下具有的物质财富，而是打开了无限制地获得更多财富的可能性。

尽管近年来一些学者致力于探寻美国政体的古典共和主义根源，但是，美国的创建即使不是完全浸透着约翰·洛克的观念，也处处可见他的

影响。[14] 托马斯·杰斐逊所谓的生命权、自由权和追求幸福的权利这些“不言而喻的”真理，本质上与洛克的生存权和财产权这些自然权利并无不同。美国的创建者认为，美国人作为人在一切政治权威之前就拥有了这些权利，而政府的主要目的就是保护这些权利。美国人认为自己与生俱来的权利不仅包括生命权、自由权和追求幸福的权利，而且还包括《权利法案》中列举的权利，甚至还包括像近来才发明的“隐私权”之类的权利。然而，无论所列举的具体权利是什么，美国的自由主义以及类似的其他宪政共和国的自由主义，有着共通的自我理解，即这些权利意味着划出了一个个人选择的领域，并严格控制国家权力染指其中。

对于受霍布斯、洛克、杰斐逊和其他美国建国之父思想影响的美国人而言，黑格尔对在名誉之战中甘愿冒死的贵族主人的称颂，听起来一定很不顺耳，感觉充满了条顿人的偏见。这不是因为这些盎格鲁—撒克逊的思想家，有哪一个不承认黑格尔的最初的人是一种真正的人的类型；而是说，他们看到在一个由奴隶组成的无阶级社会里，努力去说服那些有可能成为主人的人接受奴隶生活，在某种意义上是个政治问题。这是因为他们把因承认而来的满足看得远比黑格尔为低，尤其是不值得以“人上人”（man’s lord and master）之苦甚至死亡为代价换取这种满足。确实，他们相信，人对暴死的恐惧和对舒适的自我保存的欲求非常强烈，因而在任何一个经过自我利益洗礼的理性人心中，这些激情都会超过获得承认的欲求。我们几乎本能地认为黑格尔的名誉之战是不合理的，其根源就在于此。

事实上，选择过奴隶的生活并不比选择过主人的生活更显得合理，除非一个人接受了盎格鲁—撒克逊的传统，认为自我保存比获得承认更具有道德上的重要性。然而，正是霍布斯和洛克思想中这种基于自我保存或舒适的自我保存的道德优先性，让我们感到不满。除了制定相互自我保存的规则，自由社会并不为其公民设定任何积极的目标，也不把某种生活方式设定为更优越或更可欲的生活方式。这种生活有什么积极的内容，都应该由个体自身来填充。那种积极的内容可以是一种高层次的公共服务和私人慷慨，也可以是一种低层次的自私之乐和卑鄙吝啬。国家对此毫不关心。的确，政府承诺容忍不同的“生活方式”，除非一种权利的实施侵犯到另一种权利。在缺乏积极的、“更高的”目标的情形下，通常填充洛克式自由主义核心的真空的，是对财富的无止境追求，如今它已从需求和匮乏的传统限制中解放了出来。[15]

如果我们考虑自由社会最典型的产物，一种随后被贬义地称之为布尔乔亚 的新型个体，那么自由主义关于人的观点的局限就愈加明显：所谓布尔乔亚 ，就是狭隘地只看到自己当下的自我保存和物质利益的人，它对周围共同体的关心只是因为它促进了自己的私利，或者只是把它看作实现自己私利的手段。洛克式的人无需公共精神、爱国心，也无需关心身边那些人的福利；确切地说，正如康德所说的那样，一个自由社会甚至可以由魔鬼组成，只要他们是理性的。不可解的是，自由国家的公民，尤其是霍布斯描述的那种国家的公民，为何会参军上战场为国家献身。因为，如果个体的自我保存是基本的自然权利，那么我们是基于什

么理由说一个人为国家献身是理性的，而携带财产和家人跑路不是呢？甚至在和平时期，霍布斯式或洛克式的自由主义也没有理由表明，为什么社会中最好的人应该选择公共服务、做政治家，而不是过赚钱的利己生活。确实，人们不明白为何洛克式的人应该积极参与其所在共同体的生活，对穷人慷慨，甚至为了养育家人而牺牲自己。[16]

是否能够创建一个所有公共精神完全消失但可维持下去的社会，抛开这个实践问题不谈，还存在一个更重要的问题，即一个只看见自己狭隘的私利和身体需要的人，其身上是否有某种并非极其卑劣的东西。黑格尔笔下那个在名誉之战中甘愿冒死的贵族主人，不过是人类超越纯粹的自然需要或身体需要的冲动最极端的例子而已。为承认而斗争反映的是自我超越的渴望，它不仅存在于自然状态和奴隶状态的暴力之中，也存在于爱国心、勇敢、慷慨和公共精神这些高尚激情之中，这难道是不可能的吗？在人性中的整个道德层面，有一个部分是以牺牲狭隘的身体利益换取超越身体的目标或原则为满足的，寻求承认难道不是以某种方式与之相关吗？黑格尔没有拒斥主人的视角而偏爱奴隶的视角，而是把主人的寻求承认的斗争确定为人之为人的核心所在，试图由此颂赞并保存人类生活的某种道德维度，这一点在霍布斯和洛克所设想的社会中是完全没有的。换句话说，黑格尔把人理解为一个道德主体，他特有的尊严与其摆脱身体限定或自然限定的内在自由相关。正是这种道德维度以及使其得到承认的斗争，是推动辩证的历史进程的动力。

但是，寻求承认的斗争以及原始流血斗争中的冒死精神，是如何与我们更为熟悉的道德现象联系起来的呢？要回答这个问题，我们需要更深入地考察承认，理解承认所由之出的人类品格。

[1] Hobbes (1958), p. 106.

[2] 与霍布斯的自然状态不同的是，流血斗争在某种意义上可以说是对某个现实的历史时刻（更确切地说，是历史的起点）的事态的描述。

[3] 强调字体为笔者所加。Hobbes (1958), p. 106.

[4] Hobbes, *De Cive* Preface 100—101. 也见Melzer (1990), p. 121.

[5] 见科耶夫1936年11月2日写给列奥·施特劳斯的信，在信中他断言：“霍布斯未能理解劳动的价值，因此低估了斗争（‘虚荣’）的价值。根据黑格尔，劳动的奴隶认识到1.自由的观 念，2.在斗争中这一观念的实现 。因此：最初‘人’总是主人或奴隶；历史‘终结’处‘完全的人类’则是主人和奴隶（就是说两者都是又两者都不是）。唯有如此才能满足 他的‘虚荣’。”变体为原文所有。引自Leo Strauss, *On Tyranny* , Revised and Expanded Edition, Victor Gourevitch and Michael Roth, eds. (New York: Free Press, 1991), p. 233.

[6] 霍布斯与黑格尔的比较见Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 57—58. 在一个注释中，施特劳斯解释说，“M. 亚历山大·科耶夫尼科夫（M. Alexandre Kojevnikoff，译按：即科耶夫）和本书作者打算对黑格尔与霍布斯之间的关联做一次详尽探讨。”不幸的是，这一计划最终未能完成。

[7] 根据霍布斯的说法，“因想象自己的权力和能力而产生的快乐 就是所谓自豪 的欣喜心情，如果这种心情所根据的是自己过去的行动经验，便与自信 相同，但如果是根据他人的谀辞，或自己假想的一套自得其乐，便是虚荣，这个名称取得恰当，因为有根据的自信 产生努力，而自以为的权力则不能，因此称之为‘虚’就很正确了。”强调字体为原文所有。Hobbes (1958), p. 57.

[8] 见Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 187—188.

[9] 霍布斯是第一批在非基督教的基础上设定人人平等原则的哲学家之一。因为根据他的说法，人们在杀死他人的能力方面基本上是平等的；如果一个人在身体上弱于他人，那么他仍能够通过狡计或与他人拉帮结派战胜对手。因此，现代自由国家和自由人权的普遍主义，最初是建立在对暴死的恐惧这一假定的普遍性之上的。

[10] 施特劳斯指出，霍布斯最初曾称颂过贵族德性，他用对暴死的恐惧取代贵族的骄傲作为原初的道德事实，这种做法只是出现在其生涯的后期。见Strauss (1952), chap. 4.

[11] 变体为原书所有。关于这一点，见Strauss (1952), p. 13.

[12] 默然同意这一概念并非如它乍看起来那样荒谬。比如，过去已有的自由民主制下的公民会选举领导人，但他们通常绝不会有机会投票决定国家的基本宪政安排，那我们怎么知道他们赞成这些安排呢？显然是通过如下事实：他们仍自愿地待在这个国家，并且参与（至少没有反抗）现存的政治过程。

[13] 除了霍布斯的自我保存权之外，洛克增加了另一种基本权利，即财产权。财产权源自自我保存权：如果一个人有生存权，那他就有获得生存手段的权利，比如食物、衣物、住屋、土地等等。公民社会的建立不仅要阻止相互残杀的骄傲，还要允许人们保护他们在自然状态下拥有的财产，并使其和平地增加。
自然财产转变为规约财产，即转变为财产所有者通过社会契约认可的财产，给人类生活带来了一个根本性的改变。根据洛克的说法，在公民社会之前，财产积累限于人通过自己的劳动为自己的消费所存储的东西，前提是这些存储物不会损坏。但是，公民社会的前提是财产积累的解放：人存储的不只是他需要的东西，而是其无限需要的任何东西。因为洛克认为，人的劳动是一切价值（我们现在会说一切“经济”价值）的起源，它使自然界中“几乎毫无价值的原料”增值不止百倍。在自然状态中，一个人财富的积累可能要另一个人付出代价，与此不同，在公民社会中，对财富的无限追求是可能的，也是被允许的，因为史无前例的劳动生产力使所有人都变得富有。也就是说，只要公民社会保护“勤劳理性的人”，反对“争吵好斗者”，这就是可能的，也是被允许的。见Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), pp. 16—30; Abram N. Shulsky, “The Concept of Property in the History of Political Economy,” in James Nichols and Colin Wright, eds., *From Political Economy to Economics…and Back?* (San Francisco: Institutte for Contemporary Studies Press, 1990), pp. 15—34: and Strauss (1953), pp. 235—246.

[14] 关于古典共和主义和美国创建的文献的评论和批评，见Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 28—39.

[15] 许多严肃的美国学者注意到，洛克对骄傲和血气所给予的范围，要比人们通常认为的要大得多。毫无疑问，洛克想要缩减作威作福和攻击性的骄傲，使它们符合各自合理的自我利益。但是，内森·塔科夫（Nathan Tarcov）指出，洛克在《教育片论》（*Some Thoughts Concerning Education* ）中鼓励人们为自由而自豪，鄙夷奴隶状态：生命和自由成了目的本身，甚至可以为了自由牺牲生命，但绝不可以用生命去保护财产。因此，自由国家中自由人的爱国主义可与舒适的自我保存的欲求共存，历史地来看，美国确实如此。
尽管人们对洛克强调承认这一面显然常常未予注意，就像人们对麦迪逊和汉密尔顿一样，但我认为洛克仍偏爱自我保存甚于骄傲，因而站在伟大的伦理分水岭的另一面。即使从洛克关于教育的著作中读出了一个骄傲的洛克，也无法明确说这在很大程度上足以表明洛克在《政府论》下篇（*Second Treatise* ）中把骄傲置于自我保存之上。见Nathan Tarcov, Locke’s *Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), particularly pp. 5—8 and 209—211; Tarcov, “The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy,” in Zuckert (1988), pp. 136—148. 也见Pangle (1988), pp. 194, 227; and Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York: Free Press, 1989), pp. 204—211.

[16] 资本主义与家庭生活之间潜在的不协调性，见Joseph Schumpeter’s *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950), pp. 157—160.

第15章

# 保加利亚假期

“那么让我们从［正义的城邦中］删去所有这些，”我说，“就从这些诗行开始：

我宁愿耕种土地，做他人的奴隶

纵然他无甚资财，生活卑微

也不愿统率所有故去者的亡灵……”

——苏格拉底，引自柏拉图的《理想国》第三卷 [1]

“寻求承认的欲望”听起来是个怪异的虚假概念，当说它是推动人类历史的主要动力时更是如此。“承认”是我们时常使用的一个词，比如某个同事退休，我们送他一块表以示“对其多年来工作的承认”。但是，我们通常不会把政治生活看成是“寻求承认的斗争”。就我们关于政治的概括而言，我们更可能把政治视为不同经济利益集团之间追逐权力的竞争，一场分配财富以及其他生活物资的斗争。

奠定“承认”的概念并不是黑格尔的发明。它与西方政治哲学本身一样古老，而且指涉的是人类品格中完全熟悉的部分。几千年来，一直没有一个统一的词用以描述“寻求承认的欲望”这一心理现象：柏拉图用的是激情（thymos），马基雅维利把它说成是人追求荣耀的欲望，霍布斯则说这是人的骄傲或虚荣，卢梭说这是人的amour-propre（“自尊”），亚历山大·汉密尔顿说这是对声名的爱，而詹姆斯·麦迪逊则说这是野心，黑格尔说这是承认，而尼采则把人说成是“红脸颊野兽”。所有这些术语都指的是人的这样一个部分，它觉得有必要赋予事物以价值——首先是赋予自己以价值，然后赋予他周围的人、行动或事物以价值。人类品格中的这一部分正是骄傲、愤怒和羞耻这些情绪的基本根源，它一方面不能还原为欲望，另一方面不能还原为理性。寻求承认的欲望是人类品格中最具政治性的部分，因为正是它驱使人去断言自己高于其他人，从而进入了康德所谓的“反社会的社会性”境况。因此，许多政治哲学家认为政治的中心问题之一，就是以一种服务于政治共同体整体的方式来驯服或控制寻求承认的欲望，也就不奇怪了。的确，驯服寻求承认的欲望这一计划在现代政治哲学家那里是极其成功的，以至于我们这些生活在现代平等主义民主国家里的公民，常常看不出自己身上这种寻求承认的欲望是什么了。 [2]

在西方哲学传统中，第一次对寻求承认的欲望这一现象进行深入分析的，恰如其分地出现在开启这一传统的经典著作中，即柏拉图的《理

想国》。《理想国》记录的是哲学家苏格拉底与两个雅典贵族青年格劳孔（Glaucon）和阿得曼托斯（Adeimantus）之间的对话，苏格拉底试图描述一个“言辞中”的正义城邦的本性。这个城邦也像“现实中”的城邦一样，需要一个护卫者阶层或战士阶层，保卫它免遭外部敌人的入侵。根据苏格拉底的说法，这些护卫者的主要品格就是激情（thymos），这是一个有点棘手的希腊词，勉强译作“血气”（spiritedness）。[3] 他把具有激情的人比作一条好狗，能够怀着巨大的勇气和愤怒与陌生人斗争，保卫自己的城邦。在最初的分析中，苏格拉底从外部对激情作了描述：我们只知道它与勇敢——即甘冒生命危险——相关，与代表自己的愤怒或愤慨情绪相关。[4]

然后，在第四卷中，苏格拉底对激情作了一个更加详细的分析，其中包含了他著名的灵魂三分说。[5] 苏格拉底认为，人的灵魂有一个欲望的部分，它由诸多不同的欲望构成，其中最强烈的是饥渴。这些欲望的表现形式都相似，即都驱使人朝向 外在于自身的某物——食物或饮料。但是，苏格拉底指出，有时人会在干渴时也不让自己喝水。他和阿得曼托斯都同意灵魂还有一个独立的部分，即推理或计算的部分，它可以使人逆欲望而行——比如，干渴之人没有喝水是因为他知道水是不干净的。那么，欲望和理性是灵魂仅有的两个部分吗？它们足以解释人的所有行为吗？比如，可以用理性让一种欲望胜过另一种欲望——比如贪欲胜过肉欲，或长期的安全胜过暂时的快乐——来解释所有自我克制的情形吗？

在苏格拉底讲述了某个叫做莱昂提乌斯的人的故事后，阿得曼托斯欣然同意激情确实只是另一种欲求，这个人想要看看躺在行刑处的一堆尸体：

> 他想要看，同时又感到厌恶而转身离去；他暂时耐住了，把头蒙了起来。但最终却屈服于欲望的力量，他张大眼睛跑到尸体面前骂道：“看吧，坏家伙，把这美景看个够吧。”[6]

人们可以说莱昂提乌斯在心里进行的斗争无非是两种欲望的斗争：一方是看尸体的欲望，与之相竞的另一方是对观看死尸的天然厌恶。这在某种程度上与霍布斯的机械论心理学相符：他把意志解释为只是“斟酌中的最后一个欲望”，因此也可以说是最强烈或最顽强的欲望的胜利。但是，若把莱昂提乌斯的行为说成不过是欲望之间的冲突，就无法说明他对自己的愤怒。[7] 因为，如果他能自我控制，可能就不会愤怒：相反，他会有一种不同但相关的情绪，骄傲。[8] 稍加反思就会明白，莱昂提乌斯的愤怒既不可能来自灵魂的欲望部分，也不可能来自灵魂的计算部分，因为莱昂提乌斯对于其内心斗争的结果并非无动于衷。因此，它必定来自第三个完全不同的部分，苏格拉底称这部分为激情。正如苏

格拉底指出的那样，这个愤怒所源出的激情潜在地来看，可与理性结盟帮助对不当欲望或愚蠢欲望的压制，但它不同于理性。

《理想国》中出现的激情多少与人们赋予自身的价值有关，这种价值我们今天称之为“自尊”。莱昂提乌斯认为自己是这样一种人：他具有一定的尊严和自我克制，而一旦未能维持自尊，就会对自己感到愤怒。苏格拉底针对愤怒与“自尊”的关系解释说，一个人越是高贵——即他把自己的价值估计得越高，他在受到不公对待时就越愤怒：他的情绪“会激动而发怒”，与“他认为是正义的一方结盟作战”，哪怕他“遭受饥寒以及其他诸如此类的苦楚……”[9] 激情就像是人天生的正义感：人相信自己有一定的价值，一旦别人低估了他的价值——即别人没能恰当地承认 他的价值，他就会发怒。在英文中，自我评价与愤怒的密切关系可以在anger（愤怒）一词的同义词“indignation”（愤慨）中看出来。“dignity”（尊严）指的是一个人的自我价值感；而“indignation”（愤慨）则是在发生侵犯这一价值感的事情时产生。反之，当有人发现我们未能维持自己的自尊感，我们就会感到羞耻 ；而一旦得到公正评价（即符合自己的真正价值），我们就会感到骄傲 。

愤怒是人潜在的一种全能情绪，恰如苏格拉底指出的那样，它能够克服饥渴和自我保存等自然本能。但它并不欲求自我之外的任何物质对象；如果我们一定要说它也是欲望，那它就是对欲望的欲望 ，即因他人过分贬低我们，而希望其改变看法，按照我们对自己的评价来承认我们的欲望。因此，柏拉图的激情无异于黑格尔的寻求承认的欲望的心理学基础：因为在流血斗争中的贵族主人正是受这样的欲望推动，即他希望别人按照他的自我价值感来评价自己。当然，这种自我价值感一旦受到诋毁，他就会产生嗜血的狂怒。激情与“寻求承认的欲望”也有所不同，因为前者指的是灵魂的一个部分，它赋予对象以价值，而后者是激情的一种活动，它要求另一个意识分享同样的评价。当然，即使不要求得到承认，人也可能在自身中感到激情的骄傲。但是，尊重不是诸如苹果或保时捷之类的“事物”：它是一种意识状态，对自己的价值感有一种主观的确定性，它必须要得到另一个意识的承认。因此，精神显然会驱使人们去寻求承认，尽管并非必然如此。

这会儿，让我们来看看当代世界中关于激情的一个例子，这个例子虽小却颇具启发性。瓦茨拉夫·哈维尔在1989年秋成为捷克斯洛伐克总统之前，作为一位持不同政见者和人权组织七七宪章的创始成员，他长期在监狱内外坚持斗争。长期的监狱生活显然使他有大量时间思考拘禁他的那个制度，以及其所代表的邪恶的真实本性。早在1980年代初戈尔巴乔夫觉察到东欧的民主革命前，哈维尔就在发表的一篇题为“无权者的权力”（The Power of the Powerless）的文章中，讲述了下面这个关于蔬菜瓜果商的故事：

某个瓜果蔬菜店的经理在摆满了洋葱和胡萝卜的橱窗上贴了一

幅标语："全世界工人，联合起来！"他为什么这样做？他试图向世界传达什么信息？他真的热衷于全世界工人联合的观念吗？他真觉得自己的热情促使他非得让公众来了解他的理想吗？他真想过这样一种联合如何实现，实现了又怎样吗？……

显然，蔬菜瓜果商对所贴标语的内涵漠不关心；他并不是出于什么让公众了解其理想的愿望，才把这一标语贴上橱窗的。当然，这不是说他的行动毫无动机或毫无意义，也不是说这一标语没有传达任何东西。这个标语实际上是一个符号，包含了虽说不出来却非常明确的讯息。表面上，它可能表达的是："我，蔬菜瓜果商某某，住在此地，我知道自己必须做什么。我会按照你们的要求行事。我是个靠得住的人，没什么可挑剔的。我很听话，因此我有权过上安稳日子。"当然，这个讯息有一个传递对象：它是向上传递的，上面的那个人就是这个蔬菜瓜果商的上级，同时它还是个挡箭牌，可以使蔬菜瓜果商免遭告密。因此，这条标语的真实含义深深地扎根于这个蔬菜瓜果商的生存之中。它反映了他的重大利益。可那些重大利益是什么呢？

请注意：如果这个蔬菜瓜果商接到指示要贴上这么一条标语，"我胆小怕事，所以我无条件顺从"，那他就不会对其内涵漠不关心，尽管这个表述反映的是实情。在橱窗上张贴这么一条直截了当地表明他的怯懦的标语，蔬菜瓜果商会感到为难，这很自然，因为他是个人，有自己的尊严。 为了克服这种烦难，他就要采取这样的符号来表达忠诚，它至少在文字表面上涉及的是无关个人的信念。它必须能让蔬菜瓜果商说，"全世界工人联合起来有什么问题？"因此，这个标语就可以帮助他遮掩他顺从的可鄙基础，同时掩盖了权力的可鄙基础。它把这些隐藏在更高的东西背后。这个更高的东西就是意识形态。 [10]

读这段话的时候，我们首先会对哈维尔使用"尊严"一词感到惊讶。哈维尔所描述的这个蔬菜瓜果商，是一个没有受过专门教育也没有什么社会地位的普通人，但这样一个人也会为贴一条"我胆小怕事"的标语而感到羞耻。这种作为抑制人去这样做的根源的尊严，其本性究竟是什么？哈维尔指出，这样一个符号比共产主义标语更是一个诚实的表述。此外，在共产党领导的捷克斯洛伐克，每一个人都知道自己是因为恐惧才被迫去做自己不想做的事情。恐惧本身即自我保存的本能，是我们所有人普遍共有的一种自然本能：那么，为什么不承认自己是一个人，并且感到害怕呢？

最终来看，理由与如下事实有关：蔬菜瓜果商认为自己有一定的价值 。而这种价值又与如下信念有关：他不仅仅是某种受恐惧和需要摆布的、处于担惊受怕和匮乏状态下的动物。他相信，即使他无法阐明自己的信念，他也是一个能够进行选择的道德主体，而且能够为了原则而违

逆自然需要。

当然，正如哈维尔指出的那样，这位蔬菜瓜果商能够回避这一内在争执，因为他只是张贴了一张崇高的共产主义标语，并且可以假装自己是一个有原则的人，而非胆小怕事的可怜之辈。在某种程度上，他的处境类似于苏格拉底口中的那个屈从于自己观看尸体的欲望的莱昂提乌斯。蔬菜瓜果商和莱昂提乌斯都认为自己有一定的价值，而且这种价值与选择能力有关，而这些价值要“好于”他们的自然恐惧和自然欲望。不过，这两者最终都败给了他们的自然恐惧或自然欲望。唯一的差别是，莱昂提乌斯对自己的软弱毫不掩饰，并且为此责备自己，而蔬菜瓜果商则未能面对自己的堕落，因为意识形态为他提供了一个方便借口。哈维尔的故事告诉了我们两件事。第一，尊严感或自我价值感位于激情的根源处，它与下面这样一种关于人的看法相关：人在某些方面是一个能够进行真正选择的道德主体；第二，这种自我认知是所有人天生具有的品质，无论他是伟大高傲的征服者，还是卑微顺从的蔬菜瓜果商。恰如哈维尔说到的那样：

> 生命的基本目标自然地呈现在每个人身上。每一个人都自然地希求人性的正当尊严、道德正直、存在的自由表达和对现实世界的超越感。[11]

另一方面，哈维尔还指出，“每个人或多或少都能够容忍在谎言中生活”。他对后极权主义的共产国家的谴责，所围绕就是共产主义伤害了人民的道德品格、伤害了他们有能力作为道德主体行动的信念——蔬菜瓜果商在同意张贴“全世界工人，联合起来”这一标语时，就没有了尊严感。尊严及其反义词屈辱，是哈维尔在描述共产党统治下的捷克斯洛伐克的生活时使用的两个最普通的词。[12] 共产主义迫使普通人用他们较好的天性去做一些琐碎的道德妥协，有时这些道德妥协也并不琐碎，借此侮辱 他们。比如，在商店橱窗上张贴一幅标语，联名谴责做了让国家不高兴的事的同事，又或者，在同事受到不公正迫害时保持沉默。勃列日涅夫时代的这种破落的后极权主义国家，试图不用恐怖手段，而是极其反讽地通过向他们展示现代消费文化的成果，把每一个人变成道德上的同谋。这些成果并非刺激1980年代的美国投资银行家贪欲的那些华而不实之物，而是一些小物件，诸如电冰箱、宽敞公寓或保加利亚假期，它们对于那些物质匮乏的人而言，当然是大恩惠了。共产主义以一种比“布尔乔亚 ”自由主义彻底得多的方式，在人的灵魂中筑起了一道抵挡激情部分的欲望防线。哈维尔对共产主义的指责，根本不是针对它未能兑现经由工业效率而来的物质丰裕，也不是它让向往更好生活的工人阶级或穷人失望。恰恰相反，它为人民提供的这一切附加了浮士德式的条件，即要求他们在道德价值上让步作为交换。在这场交易中，体制的受害者成了体制永存的维护者，然而制度本身的存在和发展则独立于参与

其中的任何人。

当然，哈维尔所描绘的现象，“消费导向的人们，总体上而言，不愿意为了自己的精神完整和道德正直牺牲既定的物质利益”，并不是共产主义社会所独有。在西方，消费主义诱导人们常常作出道德上的让步，他们的自欺不是以社会主义的名义，而是以诸如“自我实现”或“个人发展”之类观念的名义。然而，它们之间存在着一个重要的差异：在共产主义社会，如果不或多或少地压抑激情，就难以过上正常生活，更别说过上“成功的”生活了。如果不像那个蔬菜瓜果商那样随波逐流，一个人就连普通的木匠、电工或医生都干不上，如果不把自己完全蒙蔽在制度的虚伪中，一个人就不可能成为成功的作家、教授或电视台记者。[13] 如果一个人想做到完全诚实，想保持自己内在的自我价值感，那他就只有一种选择（假设他不属于那个日益缩小的真诚信奉马列主义意识形态的小圈子）。那就是完全告别这一体制，像弗拉基米尔·布科夫斯基（Vladimir Bukovsky）、安德烈·萨哈罗夫（Andrey Sakharov）、亚历山大·索尔仁尼琴或哈维尔本人那样，成为职业的持不同政见者。但是，这意味着完全与生命的欲望一面决裂，放弃诸如固定工作和公寓之类简单的物质满足，选择监狱、精神病院或流放的艰辛生活。对于那些激情一面没有如此坚强的大多数人而言，所谓正常生活就意味着接受琐碎的、日复一日的道德堕落。

在柏拉图的莱昂提乌斯和哈维尔的蔬菜瓜果商故事中——可以说，一个是西方政治哲学传统的开端，一个是西方政治哲学传统的终结——我们看到了一种作为政治生活中心要素出现的卑微激情。在某些方面，我们可以说激情与良好的政治秩序相关，因为它是勇气、公共精神和不愿进行道德妥协的根源。根据这些作家，好的政治秩序所需要的不只是互不侵犯的条约；它也必须满足人对其尊严和价值得到承认的正当欲望。

但是，激情和寻求承认的欲望是比上述两个例子宽泛得多的现象。评价和自我评价的过程遍及日常生活的方方面面，而我们通常以为不过是经济生活：其实人真的是“红脸颊野兽”。

[1] *Republic* 386c, 引Homer’s *Odyssey* , XI, 489—491.

[2] 尽管激情或承认的现象对西方哲学传统至关重要，但在这一传统中几乎没有关于它的系统研究。这种系统研究的尝试见Catherine Zuckert, ed., *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Scocrates to Nietzsche* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988). 也见艾伦·布鲁姆为柏拉图的《理想国》所做的译注（*Republic* , New York: Basic Books, 1968, pp. 355—357, 375—379）。

[3] Thymos也可以翻译成勇气（heart）或热诚（heartiness）。

[4] 关于激情在柏拉图那里的地位的进一步论述，见Catherine Zuckert, “On the Role of Spiritedness in Politics,” and Mary P. Nicholas, “Spiritedness and Philosophy in Plato’s Republic” in Zuckert (1988).

[5] 对灵魂三个部分的论述出现在《理想国》的435c—441c。对激情的最初论述出现在第二卷的375a—375e和376c。也见411a—411e，441e，442e，456a，465a，467e，536c，547e，548c，550b，553c—553d，572a，580d，581a，586c—586d，590b，606d。人性的这种多重描述在柏拉图之后有一段漫长的历史，并且在卢梭那里第一次遭到了严肃的怀疑。见Melzer (1990), pp. 65—68; 69.

[6] *Republic* 439e—440a.

[7] 霍布斯对激情或骄傲的相对低估，显然体现在他对愤怒的不怎么令人满意的定义中。他说，愤怒是“突然上来的勇气 ”，而这勇气则是“同样具有通过抵抗免除伤害的希望”，反之则是恐惧，它是“人具有对象将造成伤害时产生的厌恶 ”。与

霍布斯相反，有人会认为勇气源自 愤怒，而愤怒本身则是一种完全独立的激情，与希望和恐惧无关。

[8] 对自己感到愤怒可谓感到羞耻，因此，莱昂提乌斯同样可以被描述为感到羞耻。

[9] *Republic* 440c—440d.

[10] 黑体为引者所加。Havel et al. (1985), pp. 27—28.

[11] Havel et al. (1985), pp. 38.

[12] 不仅“无权者的权力”一文中随处可见尊严和屈辱这两个词，而且在哈维尔向全国人民发表的第一份新年演说中也无处不在，在这篇演说中他说道，“我们这个所谓的工人国家，却在侮辱 工人……此前的政权以其傲慢无礼且不容异己的意识形态为武器，把人贬 为生产力，把自然降为生产工具……全世界的人们都对此感到惊讶：这些逆来顺受、被侮辱的 、无神论的捷克斯洛伐克人显然不再相信任何东西，为何突然有如此巨大的力量，竟然在几个星期内以一种完全得体并且和平的方式摧毁了极权主义政权。”变体为引者所加。引自*Foreign Broadcast Information Service* FBIS-EEU-90-001, 2 January 1990, pp. 9—10.

[13] 著名的美国口音的苏联电视台记者弗拉基米尔·波斯纳（Vladimir Posner）写过一部为自己开脱的传记，其中，他试图为自己在勃列日涅夫时代坐上苏联新闻界的头把交椅所做的道德选择辩护。在说明他被迫做出妥协的程度时，他对自己的读者（或许是对他自己）并不怎么诚实，随后则充满修辞意味地问到，由于苏联体制的邪恶本性，敢问谁能够因这样的选择而指责他。这种对道德堕落的普遍接受，本身就是激情生活堕落的一个部分，哈维尔认为这是后极权的共产主义的一个必然结果。见Posner, *Parting with Illusions* (New York: Atlantic Monthly Press, 1989).

第16章

# 红脸颊野兽

然而，如果上帝要［这场战争］继续下去，直到二百五十年来奴隶无偿劳动所积聚的财富化为乌有，直到鞭笞所流的每一滴血为刀剑下流的每一滴血所偿付为止，那么我也必须说，像三千年前的人们所说的那样，“主的裁判是完全正确而公道的”。

——亚伯拉罕·林肯，第二任就职演说，1865年3月 [1]

《理想国》或哈维尔蔬菜瓜果商故事中的激情，可以说构成了某种类似于人的天生正义感的东西，它同样也是无私、理想主义、道德、自我牺牲、勇气和荣誉等所有高贵德性的心理学基础。激情为评价过程提供了一种全能的情绪支持，并且能使人为了他所认为的正确或公正，克服自己最强烈的自然本能。人首先评价自己 并赋予自己 价值，为自己的利益而义愤。但是，人也能够赋予别人 以价值，并为别人 的利益而愤慨。当一个人属于某个阶级的成员并认为本阶级受到不公对待时，这种现象就会经常出现，比如一个代表所有妇女的女权主义者，或一个代表其种族的民族主义者。于是，为自己感到义愤扩展到为整个阶级感到义愤，并由此产生团结感。也有这样的情形，一个人会为他并不所属的阶级而愤慨。美国内战前反对奴隶制的激进的废奴主义者充满正义的愤怒，以及世界各地的人们对南非种族隔离制度的愤慨，都是这种激情的表现。在这些情形中之所以会产生愤慨，是因为种族主义的受害者并没有得到作为人应有的对待，而感到愤慨的人觉得他们值得这样的对待，也就是说，是因为种族主义的受害者没有得到承认 。

源自激情的这种寻求承认的欲望，是一种非常矛盾的现象，因为激情既是正义和无私的心理基础，同时又与自私紧密相关。激情的自我要求他自己的价值观既得到自己又得到别人的承认 。这种寻求承认的欲望采取自我主张的形态，把自己的价值向外部世界投射，一旦这些价值没有得到他人的承认，他就会感到愤怒。没有人可以保证激情自我的正义感与其他自我的正义感相符：例如，反种族隔离的积极分子所认为的正义，完全不同于支持种族隔离的南非白人所以为的正义，因为他们对黑人尊严有着不同的评价。事实上，由于激情的自我通常从评价自身开始，因而很可能高估 自己：恰如洛克所言，人不是自己的好法官。

激情的这种自我主张性质，导致了激情与欲望的混淆。事实上，源自激情的自我主张与欲望的自私性是两种截然不同的现象。 [2] 以一家汽车工厂中劳资双方关于工资的争议为例。绝大多数当代的政治学家都信奉霍布斯式的心理学，即把意志还原为欲望和理性，从而把这种争议

说成是“利益集团”之间的冲突，即经理与工人都想分得更大的经济蛋糕的欲望之间的冲突。持这种观点的政治学家会断言，理性将使争议的每一方采取讨价还价的策略，使自己的经济利益最大化，或者在罢工中使成本最小化，直到相对的双方达成一个妥协的结果。

然而，事实上这种表述是对双方内心深处发生的心理变化过程的极度简化。就像哈维尔笔下的蔬菜瓜果商不会打出标语“我胆小怕事”一样，罢工的工人也不会打出标语“我欲壑难填，我要尽最大可能从经理手里榨出钱来”。相反，罢工者会说（而且也这样想）：“我是个好工人；与我现在所挣的工资相比，我值得更多。事实上，就我让公司所挣的利润而言，就其他行业给相似的工作所支付的工资而言，我得到的工资太少，太不公平；我确实被……”至此，工人会诉诸生物学隐喻，其意旨就是说他作为人的尊严被侵犯。这样的工人就像蔬菜瓜果商一样，认为自己有一定的价值。当然，工人要求更高的工资，是因为他要偿还分期贷款，要为孩子买东西，但也希望这是他的价值的体现。工作争议中产生的愤怒很少与绝对的工资水平有关，而常常是因为经理提供的工资不足以“承认”工人的尊严。这也就说明了，为什么罢工者对破坏罢工者的愤怒要比对经理的愤怒强烈得多。虽然破坏罢工者不过是经理的工具，但之所以被蔑视为卑鄙小人，是因为他自己的尊严感完全被眼前的经济利益所淹没。与那些罢工者不同，破坏罢工者的欲望战胜了他的激情。

我们容易理解经济上的自利，但常常忽略了它与激情的自我主张的紧密关联。更高的工资既满足了灵魂的欲望部分对物质的欲求，也满足了激情部分对承认的欲求。在政治生活中，经济要求很少表现为只是想多要一些；通常，他们会用“经济正义”这样的措辞来表达。把经济要求打扮成代表自己的正义的主张，这是纯粹的犬儒做派，但通常也反映出人的激情愤怒的真实力量，无论有没有意识到，人们都认为最终处于金钱争议中心的是自己的尊严。实际上，许多通常被解释成经济动机的东西，可以化为一种寻求承认的激情欲望。对此，政治经济学之父亚当·斯密有很好的把握。在《道德情操论》（*The Theory of Moral Sentiment*）中，斯密表明人们恋富厌贫的理由，其实与身体需要没有多大关系。这是因为，“最卑贱的劳动者的工资”就能满足自然需要，比如“衣食、安居和家人的舒适”，而且即便是穷人，他的大部分收入也都是花在严格来说“可视作奢侈品的享受之物”上。那么，人们为何通过寻求经济生活的辛苦和劳碌来“改善自己的境况”呢？答案是：

> 引人注目、为人关心、得到同情、自得自满和博得赞许，都是我们能够根据这一目的所能谋求的好处。吸引我们的，是虚荣而不是舒适或快乐 。但是，虚荣总是建立在我们相信自己是关心和赞许的对象的基础上。富人因富有而洋洋得意 ，是因为他感到他的财富自然会使自己引起世人的关注，也是因为他感到，在所有这些因他的有利地位而易于产生的令人愉快的情绪中，人们都倾向于赞同他……相反，穷人因为贫穷而感到羞辱 。他觉得，贫穷让人瞧不起

他，或者，人们即使对他有所注意，也不会对他所遭受的不幸和痛苦产生同情……[3]

在一定的贫困程度下，经济活动就必须担负起满足自然需要的功能，比如1980年代遭受旱灾的非洲萨赫勒地区的情形。但是，在世界的绝大多数地区，贫困和匮乏是相对概念，而不是绝对概念，其根据是金钱作为价值符号的作用。[4] 美国官方的“贫困线”所代表的生活标准，比某些第三世界国家过着丰衣足食生活的人的生活水平还要高出许多。然而，这并不是说美国的穷人比非洲或南亚过着小康生活的人更有满足感，因为他们的自我价值感常常受到更多的冒犯。美洲的首领“在衣食住宿方面，比英国的一个日工还糟糕”，洛克的这一论断忽视了激情，因而完全没有切中肯綮。美洲首领有一种英国日工完全没有的尊严感，这种尊严源自他的自由、自足，以及他从周围共同体得到的尊重和承认。日工可能吃得更好，但他完全依赖于雇主，而在雇主眼里，他实际上从未被当作一个人看待。

通常所谓的经济动机中蕴藏着激情的要素，不能理解这一点常常导致对政治和历史变迁的误解。比如，人们通常认定革命是由贫困和匮乏造成的，或者认为贫困和匮乏的程度越大，革命的可能性就越大。然而，托克维尔关于法国大革命的著名研究表明情形恰恰相反：在革命前的三四十年里，法国经历了前所未有的经济增长，与此同时，法国君主政体方面还进行了一系列充满善意但过分草率的自由化改革。革命前夕法国的农民所过的生活，要比西里西亚或东普鲁士的农民丰裕、独立得多，中产阶级也是如此。然而，他们却成了革命的导火索，这是因为，十八世纪末发生的政治生活的自由化，让他们比普鲁士的任何阶层都更敏锐地感到他们的相对 匮乏，并对此表达他们的愤怒。[5] 当今世界，唯有最穷的国家和最富的国家是趋于稳定的。那些在经济上进行现代化的国家，政治上总是最不稳定的，因为发展本身激发了人们新的期望和要求。人们不仅拿自己的处境与传统社会比较，而且与富裕国家比较，结果愤怒爆发。一般所理解的“日益增长的期望导致的革命”，既是欲望的产物，也是一种激情现象。[6]

激情与欲望混淆在一起的情形，还有很多。试图对美国内战作出解释的历史学家，必须说明为什么美国人甘愿忍受这样一场令人震惊的灾难：三千一百万人口中的六十万丧生，这个数字几乎是总人口的2%。许多二十世纪的历史学家强调的是经济因素，试图把这场战争解释为工业化资本家的北方与传统种植园主的南方的斗争。然而，这类解释并不令人满意。这场战争最初主要是在非经济目标的旗帜下进行的——北方是为了保护联邦，而南方是为了维护他们的“特有制度”及其所代表的生活方式。但是还有一个更深层次的问题，亚伯拉罕·林肯比他后来的许多解释者都更为明智地指出了这一点，他说，“每一个人都知道”，奴隶制是冲突的“起因”。当然，许多北方人反对解放奴隶，希望通过妥协尽早结束战争。但林肯决心将战争进行到底，这体现在他自己严厉的忠告中，

他说哪怕付出“两百五十年来奴隶无偿劳动”的成果，也要让战争继续下去，这在经济上是完全无法理解的。这样的代价唯有从灵魂的激情部分来看，才是有意义的。[7]

当代的美国政治中，有无数体现了寻求承认的欲望的例子。比如，在过去一代人中，堕胎是最为困扰美国社会的问题之一，然而它几乎没有任何经济内容。[8] 堕胎的争论围绕的是胎儿与妇女之间的权利冲突，但事实上反映了一个更深的分歧，即一方面是传统家庭的尊严以及妇女在其中的地位，另一方面是自食其力的职业女性的尊严。在这场争论中，对立双方或为死在腹中的胎儿，或为死于不合格的堕胎医生之手的妇女感到愤慨，但是她们也为自己感到愤慨：传统的母亲感到愤慨，是因为她觉得堕胎在某种程度上使母性堕落，而职业女性感到愤慨，是因为若没有堕胎权则减损了与男性平等的权利。现代美国的种族歧视所造成的侮辱，只是部分源自黑人贫穷所导致的物质匮乏：而绝大部分痛苦在于这样一个事实，即在许多白人眼里，黑人是（用拉尔夫·埃里森［Ralph Ellison］的话来说）“看不见的人”，他们并不是遭白人憎恨，而是不被白人当作同胞看。贫困仅仅是加重了这种视而不见。事实上，一切公民自由和公民权利的问题，不论是否有一定的经济因素，本质上都是关于正义和人类尊严的不同理解的激情之争。

人的许多其他活动，通常看来不过是自然欲望的情形，其中也有激情的一面。比如，征服异性通常就不只是个生理满足的问题——人并不一直需要性伴侣——还反映了人需要他人对其性欲的“承认”。这个被承认的自我，并不必然是黑格尔笔下的贵族主人的自我，也不一定就是哈维尔笔下的蔬菜瓜果商的道德自我。但是，性爱最深层的形式包括一种渴望，渴望爱人对其超出生理特征的某种东西的承认，这种东西就是自己的价值。

这些关于激情的例子并不证明，所有的经济活动、所有的性爱以及所有的政治都可以还原为寻求承认的欲望。理性和欲望仍是灵魂中有别于激情的两个部分。实际上，对于现代的自由人而言，它们构成了灵魂中的支配性 部分。人贪求金钱是因为他们需要东西 ，而不是需要承认，随着早期现代人类占有欲的解放，物质欲望无论是在数量上还是在种类上都出现了爆炸性的增长。人们渴望性，是因为它——是的，让人感觉不错。而我之所以注意到贪婪和性欲中的激情维度，正是因为，欲望和理性在现代世界中的主导性，遮蔽了激情或承认在日常生活中所起的作用。激情常常作为欲望的同盟出现——比如工人要求“经济正义”的情形——因此很容易与欲望混淆。

在苏联、东欧发生的反共产主义巨变中，寻求承认的欲望也发挥着关键作用。无疑，许多东欧人想要终结共产主义确实是出于不怎么高尚的经济理由，因为他们认为这样就会为通向西德的生活标准铺平道路。苏联和中国进行改革的基本动力，在一定意义上可以说是经济的，我们把这个经济原因归结为中央计划经济无法适应“后工业”社会的要求。但是，寻求繁荣的欲望伴随着作为目的本身的民主权利和政治参与的要

求，换句话说，要求一个在常规普遍的基础上实现承认的制度。1991年8月未遂政变的策划者以为俄罗斯人民愿意“为一根香肠交出自由”，借用俄罗斯议会的一位辩护者的说法，那是自欺欺人。

如果我们不能理解伴随共产主义的经济危机而来的激情的愤怒和寻求承认的欲望，我们就无法理解整个革命现象。革命形势有一个奇异的特征，那些激起人民冒最大风险推翻政府的事件，极少是历史学家后来描述为基本原因的重大事件，而是非常不起眼的偶然事件。比如，在捷克斯洛伐克，雅克什（Jakes）的共产党政权尽管此前承诺实行自由化，但仍关押了哈维尔，为此人们出于愤慨成立了公民论坛反对派组织。1989年11月，大批人群聚集在布拉格街头，起因不过是个传言（后来被证明是误传），即有一个学生被秘密警察杀害。在罗马尼亚，导致齐奥塞斯库政权于1989年12月垮台的一连串事件，其起因是发生在蒂米什瓦拉小镇的一起反对关押匈牙利当地牧师托克斯（Tokes）神父的抗议活动，后者曾是匈牙利当地积极的人权活动家。[9] 在波兰，对苏联人及其波兰共产党同盟的敌意积聚了数十年，原因在于1940年苏联内务人民委员会在卡廷森林杀害波兰军官，而莫斯科方面一直不愿为此承担责任。1989年春，团结工会在圆桌协议之后参与政府，其采取的第一项行动，就是要求苏联人澄清卡廷屠杀案。苏联本身也经历了类似的过程，许多斯大林时代的幸存者都向当时犯下罪行的人讨个公道，要求为受害者平反。他们要说出过去的真相，要求恢复那些在古拉格无声消失的人的尊严，若是没有这一欲望，新思维和政治改革就是无法理解的。这种在1990和1991年把无数地方党干部撤职的愤怒，不只是源于对体制经济的不满，还在于个人腐败和作威作福的问题，比如伏尔加格勒市的第一书记就因用党费为自己购买一辆沃尔沃轿车遭撤职。

东德的昂纳克政权因1989年的一系列事件而遭到致命打击：成千上万人逃往西德造成难民危机、失去苏联的支持以及最终柏林墙倒塌。然而，即使在那一刻，社会主义在东德是否覆亡仍不清楚；真正把社会主义统一党彻底逐出政权，并使它的新领导人克伦茨（Krenz）和莫特罗（Modrow）失去民心的，是昂纳克在万德利茨郊区的个人别墅被曝光。[10] 如今，严格来说，这些披露所引发的巨大愤怒是有些非理性的。对东德的共产党政权进行抱怨有很多理由，首当其冲的是国家缺乏政治自由，且与西德相比生活水平低。至于昂纳克那边，他的个人别墅并不是现代的凡尔赛宫；他的家也就相当于汉堡或不来梅的小康市民之家。但是，长期以来对东德共产主义众所周知的指责，远不如在电视屏幕上看见昂纳克的别墅，更能激起普通东德人充满激情的愤怒。那些影像所揭示的巨大伪善，尤其是来自一个公然宣称致力于平等的政权，深深地伤害了人民的正义感，因而足以促使他们走上街头要求完全终结共产党政权。

最后，是中国的情形。邓小平的经济改革为1980年代的中国年青一代创造了全新的经济机遇，他们如今可以经商，阅读国外的报纸，自革命以来第一次可以去美国和其他西方国家留学。当然，在这种经济自由环境下培养起来的学生有经济上的抱怨，尤其是关于1980年代后期不断

攀升的通货膨胀，它正逐步地侵蚀着绝大多数城市居民的购买力。但是，改革后的中国比毛泽东时代的中国更具活力，机会也更多，尤其是对于在北京、西安、广东和上海就读大学的那些有特权的精英子弟而言更是如此。这些人正是示威要求更多民主的学生，先是在1986年，随后是在1989年春天胡耀邦逝世悼念会上。然而，随着抗议的进行，他们为没有自己的声音感到愤怒，对党和政府未能承认 他们及其抱怨的正义性感到愤怒。他们想要领导人单独接见他们，并且开始要求使他们长期的政治参与制度化。是否所有学生都想把代议制民主制度化，这一点不清楚，但是，根本的要求是他们希望自己被当作成年人看待，他们的意见得到相应的尊重和关注。

所有这些共产主义世界的情形，都以某种方式表明了寻求承认的欲望的作用。无论是改革还是革命，都是为了建立一种使普遍承认制度化的政治制度。然而不仅如此，激情的愤怒在激发革命事件上起着决定性作用。人们走上莱比锡、布拉格、蒂米什瓦拉、北京或莫斯科的街头，并不是要求政府给他们一种“后工业经济”，也不是堆满食品的超市。他们那些充满激情的愤怒常常是由一些相对较小的不公行为引起的，比如关押一位牧师，有权势的官员拒绝他们提出的一系列要求。

后来的历史学家把这些说成是次要的触发性原因，它们确实是这样的原因；但是在引发最终革命的一连串事件中，它们并非是不必要的。除非至少有一些人愿意为了事业冒生命危险、牺牲掉安逸的生活，革命形势就不会出现。然而，这样做的勇气不是源自灵魂的欲望部分，而必定是出自激情部分。欲望人、经济人、真正的布尔乔亚 会在内心深处进行“成本收益分析”，时时刻刻为他们提供“在体制内”活动的理由。唯有激情人、愤怒的人在意自己和同胞的尊严，他们觉得构成自己的价值的东西，是某种不同于构成身体存在的一系列复杂欲望的东西——唯有这样的人才愿意挡在坦克或军队前。情形常常就是这样，如果没有对不公正的小事作出回应的小小的勇敢行为，使政治和经济结构基本改变的一连串重大事件就永不会发生。

[1] 引自Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (New York: Modern Library, 1940), p. 842.

[2] 严格来说，唯有在欲求的对象不是物质的而是观念的之时，寻求承认的欲望才可以被认为是诸如饥渴之类的欲望。激情与欲望之间的密切关联显然地体现在表示欲望的希腊语中，即epithymia。

[3] 黑体为引者所加。Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), pp. 50—51.（中译文采自蒋自强等译《道德情操论》，商务印书馆1997年第1版，第61页。）我这里要感谢艾布拉姆·舒尔斯基（Abram Shulsky）和查尔斯·格里斯沃德（Charles Griswold）勋爵，这里以及其他地方关于亚当·斯密的洞见，皆出自他们。也见Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), pp. 107—108.

[4] 卢梭会赞同斯密的如下观点：自然需要是相对有限的，对私有财产的欲望完全是出于人的自尊或虚荣，即人与他人攀比的倾向。当然，他们的不同之处在于各自对斯密所谓的“改善自己的境况”的道德可接受性的评价。

[5] Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1955). See particularly part 3, chapters 4—6.

[6] 关于这一现象的经验材料，见Huntington (1968), pp. 40—47.

[7] 然而，林肯提到了他对公正上帝的信仰，这就产生了一个问题：激情的自我克服这种最伟大的行为，是否需要上帝信仰的支持。

[8] 就赞成者和反对者按照教育程度、收入水平、居住在城市还是农村等组合而言，堕胎还是有经济内容或社会学内容的，不过争论的实质所关注的是权利，而非经济。

[9] 罗马尼亚的情形比较复杂，因为有证据表明蒂米什瓦拉的示威并不完全是自发的，军队预先策划了这场起义。

[10] 例见，“East German VIPs Now Under Attack for Living High Off Party Privileges,” *Wall Street Journal* (November 22, 1989), p. A6.

第17章

# 激情的兴衰

人并不追求幸福；只有英国人才这么做。

——尼采，《偶像的黄昏》[1]

行文至此，人的自我价值感及其得到承认的要求，一直表现为勇气、慷慨和公共精神这类高贵德性的根源，以及反对暴政、选择自由民主的依据。然而，寻求承认的欲望也有它的阴暗面，正是这个阴暗面让许多哲学家认为，激情是人类邪恶的基本根源。

在我们看来，激情最初是作为对自己价值的评价出现的。哈维尔笔下的蔬菜瓜果商的例子表明，这种价值感常常与这样一种感觉有关：人有的“不只是”自然欲望，人是能进行自由选择的道德主体。这种较为温和的激情形式，可以被认为是一种自尊感，或者用现在时髦的语言来说，是“自重”。事实上，每一个人都有程度不一的自尊感。对于我们每一个人来说，适度的自尊感很重要，关系到他在世界上发挥作用的能力和对生活的满意度。根据琼·狄迪恩（Joan Didion）的说法，正是这种自尊感让我们能够毫无愧疚地对他人说“不”。[2]

然而，人类品格中存在不断评价自我和他人的道德维度，并不意味着人们对于道德的实质内容有一致的看法。实际上，在激情的道德自我世界里，人们对各种大小问题会不断产生分歧、争执以及相互恼怒。因此，激情，哪怕是最温和的表现形式，也是人类冲突的起点。

此外，我们无法保证人对自己价值的评价会保持在“道德”自我的界限内。哈维尔认为，每个人都有道德判断和“正义”感的萌芽；但是，即使我们认可这一概述，我们也必须承认，这一萌芽在每个人身上发展出来的程度不一。一个人不仅可以要求他人承认他的道德价值，还可以要求他人承认他的财富、权力和美貌。

更重要的是，我们没有理由认为，所有人都会把自己看作与他人的平等之辈 。毋宁说，他们寻求的是优越 于他人的承认，这种优越感有可能是基于真正的内在价值，但更可能是出于过高且自负的自我评价。为此，对于这种寻求优越于他人的承认的欲望，我们可以用一个有着古希腊根源的新词megalothymia（优越意识）来表示。这个词有两种表现，其一是暴君为了使自己的权威得到承认而对邻国人民进行侵略和奴役，其二是钢琴家在音乐会上想让别人承认自己是贝多芬首屈一指的诠释者。它的反义词是isothymia（平等意识），即寻求与他人平等的承认

的欲望。优越意识与平等意识一起构成了寻求承认的欲望的两种表现，围绕这两个方面，历史的现代性转型就可以得到理解。

很显然，对于政治生活来说，优越意识是一种很成问题的激情，因为如果一个人的优越性得到另一个人承认就觉得满足，那么显然得到所有 人的承认就会觉得更加满足。因此，最初作为一种温和的自尊出现的激情，也可能显现为统治的欲望。这后一种表现就是激情的阴暗面，它从一开始就在黑格尔描绘的流血斗争中呈现出来了，因为寻求承认的欲望挑起了原始斗争，并且最终导致主人对奴隶的统治。最后，这种承认逻辑导向了寻求普遍 承认的欲望，即导致了帝国主义的产生。

激情，无论是表现为温和形式的蔬菜瓜果商的尊严感，还是表现为优越意识——恺撒或斯大林的暴君野心，一直都是西方政治哲学的核心主题，当然，这种现象在每一个思想家那里有不同的名称。实际上，每一个严肃思考政治和公正的政治秩序问题的人，都必须应对激情的道德模糊性，设法善用其积极面，压制其阴暗面。

在《理想国》中，苏格拉底对激情进行了展开论述，因为灵魂的这一部分对于他那个“言辞中”的正义城邦的构建至为关键。[3] 与所有城邦一样，这个城邦也有外敌，需要防御来自外部的攻击。因此，它需要一个勇敢且富有公共精神的护卫者阶层，他们甘愿为了公共善而牺牲物质欲望和需求。苏格拉底认为，这种勇敢和公共精神不可能来自自我利益的盘算。确切地说，它们必定植根于激情，植根于护卫者阶级对自己和所在城邦充满正义感的骄傲，以及对那些威胁者隐含的非理性愤怒。[4] 因此，在苏格拉底看来，激情是一切政治共同体维持下去所必需的天然政治美德，因为个体的人正是基于它走出自私的欲望生活，走向对公共善的关注。但是，苏格拉底也认为，激情既能够巩固政治共同体，也能够毁灭政治共同体。他在《理想国》的不同地方暗示了这一点，比如，他在把充满激情的护卫者比作勇猛的看门狗时说道，如果没有得到恰当训练，那它既会咬陌生人，也会咬主人。[5] 因此，构建正义的政治秩序，既要培养激情，又要驯服激情，《理想国》前六卷大部分都在讨论对护卫者阶层进行适当的激情教育。

通过帝国主义统治其他民族，这种想要成为主人的优越意识，在中世纪和早期现代的许多政治思想中都是重要的主题，它们称这种现象为追求荣耀 。野心勃勃的君主寻求承认的斗争，广泛地被认为是人性和政治的一般特征。在帝国主义的合法性常常被认为是理所当然的时代里，这种斗争未必就是意指暴政或不公正。[6] 比如，圣奥古斯丁就把追求荣耀的欲望列为罪恶之一，不过它是危害最小的一种，且潜在地是人类伟大的根源之一。[7]

把优越意识理解为追求荣耀的欲望，这是早期现代第一位思想家尼科洛·马基雅维利思想的核心，借此它决然告别了中世纪基督教政治哲学的亚里士多德传统。如今人们知道马基雅维利，主要是因为他就政治的残酷性所说的许多极其露骨的格言，比如让人爱戴不如让人恐惧，只有

合乎自己利益时才应守约。马基雅维利是现代政治哲学的奠基者，他认为，如果人不是从应当如何生活中而是从实际如何生活中汲取启示，他就能成为现世生活的主人。马基雅维利并不试图通过教育让人变好（像柏拉图所讲的那样），而是设法基于人的恶创建一种好的政治秩序：如果有适当的制度加以引导，恶可以用来服务于善的目的。[8]

马基雅维利明白，以追求荣耀的欲望呈现的优越意识，是君主雄心背后的基本心理动力。国家有时征服邻国，是出于需要、自卫或为将来储备人力和资源。但是，在这些考虑之上的，是被承认的欲望——一位罗马将军看着他的对手带着枷锁在欢呼的人群中穿过，为的就是感受胜利的快乐。在马基雅维利看来，追求荣耀的欲望不是君主或贵族政府所特有的性格。它对共和国也有影响，就像贪婪的雅典和罗马帝国的情形那样，民主参与使国家的野心膨胀，为扩张提供了更有效的军事工具。[9]

尽管追求荣耀的欲望是人的普遍特性[10]，但马基雅维利发现它造成了特殊的问题，即它使有野心的人成为暴君，此外的人变为奴隶。针对这一问题，他提出的解决方案不同于柏拉图，并且成了后来共和宪政的特征。与柏拉图建议对充满激情的君主或护卫者进行教育不同，马基雅维利提出用激情来抗衡激情。他说，如果采取混合共和政体，那么君主和少数贵族那种充满激情的野心，就会被人民充满激情的独立欲望所制衡，由此确保一定程度的自由。[11]因此，马基雅维利的混合共和政体是美国宪政中所熟悉的权力分立的早期版本。

在马基雅维利之后，又出现了一个我们已然熟悉却可能更为野心勃勃的方案。现代自由主义的奠基人霍布斯和洛克试图彻底把激情从政治生活中根除，并代之以欲望和理性的结合。这两位早期现代的英国自由主义者，把优越意识视为战争的主要原因，无论这种优越意识表现为君主桀骜不驯的骄傲，还是好战僧侣对来世的狂热盲信；因此他们抨击一切形式的骄傲。他们对贵族式骄傲的贬损为许多启蒙作家所继承，其中包括亚当·弗格森（Adam Ferguson）、詹姆斯·斯图亚特（James Steuart）、大卫·休谟（David Hume）和孟德斯鸠（Montesquieu）。在霍布斯、洛克和其他早期现代自由主义思想家设想的公民社会中，人需要的只是欲望和理性。“布尔乔亚”完全是早期现代思想精心制造的产物，是试图通过改造人性本身来创造社会和平的社会工程的成就。现代自由主义的奠基者没有像马基雅维利所建议的那样，让少数人的优越意识与多数人的优越意识相互抗衡，而是希望用人性中的欲望部分来压制其中的激情部分，由此完全克服优越意识。[12]

优越意识的社会化身以及现代自由主义与之宣战的社会阶级，就是传统贵族。贵族武士并不创造财富，他们从其他武士那里窃取财富，或者更准确地说从农民那里夺取财富，霸占农民的剩余财富。他们不按经济理性行事，把自己的劳动出卖给最高的出价者：实际上，他们根本不劳动，整日过着悠闲生活。他们的行为被圈定在骄傲和荣誉的清规戒律范围内，不允许他们去做有损尊严的活动，比如从事商业。尽管许多贵

族社会充满了颓废，但是，贵族之所以存在，其核心在于他们在流血斗争中甘冒生命危险，就像黑格尔笔下的原始主人一样。因此，战争仍是贵族生活方式的核心，而且正如我们所知道的那样，战争“从经济上来看是不得已的选择”。因此，最好能让武士相信他们的雄心不过是虚荣，并把他们改造成和平的商人，如此，他们的自我致富活动就会使周围人也富裕起来。[13]

当代社会科学所描述的“现代化”过程可以被理解为，灵魂中的欲望部分在理性的指导下对灵魂中的激情部分的逐步胜利，而且这一过程在世界上的无数国家已经悉数完成。实际上，贵族社会在欧洲、中东、非洲、东南亚等不同人类文化中普遍存在。可是经济的现代化不仅要求创建城市和理性的官僚机构等现代社会结构，而且要求资产阶级的生活方式在伦理上战胜贵族以激情主导的生活方式。因此，在社会的更替中，霍布斯给过去的贵族阶级提出了一个交易：即让他们用激情的骄傲换取拥有无限物质财富的和平生活。在日本那样的国家，这样的交易公开进行：现代化国家把此前的武士 阶级成员转变为商人，他们的企业后来发展成二十世纪的财团 。[14] 在法国那样的国家，许多贵族拒绝进行这样的交易，他们为了保存自己以激情为准的伦理秩序，进行了一系列无望的抵抗行动。今天在一些第三世界国家，这种斗争仍在继续，武士的后代面临着同样的抉择：他们是否要挂起家传的佩剑，代之以电脑终端和办公室。

到美国建国之际，洛克的原则在北美几乎取得了完全的胜利——因此也可以说灵魂的欲望部分几乎完全战胜了灵魂的激情部分。美国《独立宣言》中所宣示的“追求幸福”的权利，很大程度上是根据获得财产构想的。《联邦论》（*The Federalist Papers* ）是亚历山大·汉密尔顿、詹姆斯·麦迪逊和约翰·杰伊（John Jay）为美国宪法作的伟大辩护，其基本框架就是洛克主义。比如，在著名的《联邦论》第十篇中，他们把代议制政府当作根治民治政府的派系疾病的特效药，其中詹姆斯·麦迪逊断言，保护人的不同才能，尤其是“获取财产的不同才能”，是“政府的第一要务”。[15]

《美国宪法》中的洛克遗产是不可否认的，但是，《联邦论》的作者们表明了这样一种认识，即寻求承认的欲望是不可能完全从政治生活中消除的。实际上，骄傲的自我肯定是政治生活的一个目的或动机，而一个好的政府应该给它足够的空间。他们应该像马基雅维利曾经试图做的那样，把寻求承认的欲望往积极的或者至少是无害的方向引导。在《联邦论》第十篇中，麦迪逊提到了基于经济“利益”产生的派系，并把它们与基于“激情”产生的其他派系区别开来，确切地说，所谓“激情”无非是人们关于是非对错的热烈意见，例如“对有关宗教、政府及其他问题的不同意见的热忱”，“对不同领导人的偏爱”。政治意见是自尊的一种表达，它与人的自我评价和自己的价值牢牢地捆绑在一起：“只要人的理性与自尊之间存在着关联，［人的］意见和他的激情就会相互影响，前者就会成为后者依附的对象。”[16] 因此，派系不只是不同人的灵魂的欲望部分（即经济利益）之间冲突的结果，也是他们各自的激情部分之间冲

突的结果。[17] 因此，在麦迪逊的时代，美国政治的纷争聚焦于禁酒、宗教、奴隶制等诸如此类的问题，其情形就像我们时代的政治纷争聚焦于堕胎权、校园祷告和言论自由问题一样。

无数狂热的意见出自大量相对较弱的个体，除此之外，《联邦论》的作者们认为，政治生活还必须面对“贪图声名”的问题，根据汉密尔顿的说法，这是“最为高贵的心灵的统治激情” [18] ——雄心壮志者寻求荣耀的欲望。对于建国之父们而言，优越意识与平等意识一样，仍是个问题。在麦迪逊和汉密尔顿看来，《美国宪法》作为制度性手段，并不是用来压制激情的这些不同表达，而是借以把它们引导进安全的乃至富有建设性的渠道。因此，麦迪逊视民治政府——职位竞选、政治演说、辩论、撰写评论、投票选举等——为一种温和方式，借此把人的自然骄傲和偏好引导到激情的自我肯定，只要它能够分散在一个较大的共和国中。民主政治过程之所以重要，不仅在于它是进行决策、“整合利益”的一种手段，还在于它是表达激情的一个过程 、一个舞台，在那里，人们可以寻求使自己的观点得到承认。那些充满雄心壮志的人的优越意识程度更高、潜在地也更危险，就此而言，宪制政府已被证明是用雄心“对抗雄心”的有效方法。政府的各个部门可以看作雄心前进的大道，但是，制约和平衡制度则可以保证这些雄心相互牵制，避免出现暴政。一位美国政治家可以怀抱成为恺撒或拿破仑的野心，但是，美国的制度只能使他或她最多成为吉米·卡特（Jimmy Carter）或罗纳德·里根——因为强有力的制度限制和各方的政治力量围绕着他，他若要实现自己的野心，就只能通过成为人民的“仆人”，而不是成为人民的主人。

霍布斯 - 洛克传统下的自由主义政治试图在政治中禁绝寻求承认的欲望，或者使之受到限制变得无力，这让许多思想家觉得很难做到。今后，现代社会或许会由刘易斯（C. S. Lewis）所谓“没有胸膛的人”组成：也就是说，人完全由欲望和理性构成，没有了早前时代以某种方式处于人性核心的那种骄傲的自我肯定。然而，正是胸膛让人成为人：“理智让人不过是精神，而欲望让人不过是动物。” [19] 现代最伟大、最有力的激情拥护者，预言激情复活的先知，是尼采这位当今的相对主义和虚无主义教父。尼采曾被同时代人描述为一个“贵族激进分子”，对此他本人并无异议。某种意义上，他的许多著作可以看作对他所目睹的现象的反应，尼采目睹了“没有胸膛的人”的整个文明以及只想着安逸的自我保存的布尔乔亚 社会的兴起。在尼采看来，人的本质既不是欲望也不是理性，而是激情：人首先是一种评判价值 的生物，是“红脸颊野兽”，他通过分辨“善恶”的能力确立自身。恰如他笔下的人物查拉图斯特拉所说：

> 真的，人类给自己定出一切善与恶。真的，善恶不是他们从别处取来，也不是从别处发现，也不是如天上的声音一样降下来的。人首先把价值投入事物中，以保存自己——他首先为事物创造意义，人的意义！因此他把自己称为“人”，也就是评价者。

> 评价就是创造：听呵，你们这些创造者！评价本身就是一切被评价事物的无价珍宝。通过评价方有价值：如果没有评价，存在的果实就会是空洞的。听呵，你们这些创造者！[20]

在尼采看来，人们创造了什么样的价值并不重要，因为人们有“一千零一个目标”可追求。地球上的每一个民族都有属于自己而邻族无法理解的“善恶说法”。构成人之本质的正是这种评价行为本身，即给予自己价值并要求得到承认的行为。[21] 评价行为是天然不平等的，因为它要区分好与坏。因此，尼采感兴趣的只是让人们觉得比他人更好的激情的表现，即优越意识。现代性的创建者霍布斯和洛克，以身体安全和物质积累的名义剥夺了人的评价能力，这种努力恰恰是现代性的可怕后果。尼采著名的“权力意志”学说，则可以理解为另一种努力，即重申激情对于欲望和理性的首要性，由此弥补现代自由主义对人的骄傲和自我肯定所造成的损害。他的著作则是对黑格尔笔下的贵族主人及其为了纯粹名誉决斗的颂赞，是对现代性的极力谴责，因为后者甚至在没有任何意识的情形下就完全接受了奴隶道德。

尽管用以描述激情现象或寻求承认的欲望的词汇一直在变化，但显然很清楚的是，灵魂的这个“第三部分”一直是从柏拉图到尼采的哲学传统的核心关注。它提示了一种非常不同的解读历史进程的方法，它不把历史看作现代自然科学展开和经济发展逻辑的故事，而是把它解释为优越意识的产生、发展和最终消亡。实际上，现代经济世界出现的前提只能是欲望的解放，也就是说以牺牲激情为代价。历史进程始于主人的流血斗争，在某种意义上终于当代自由民主制下追求物质财富而非荣耀的现代布尔乔亚 。

如今，已经没有人把激情作为教育的一部分加以系统研究，而寻求承认的欲望则不再属于当代的政治用语。马基雅维利顺理成章当作人性一部分的追求荣耀的欲望——竭尽全力地试图超越他人，让尽可能多的人承认自己的优越性——如今不再是描述人的目标的可接受方式。事实上，它成了我们用以描绘那些我们不喜欢的人的一个特征，比如希特勒、斯大林或萨达姆·侯赛因这些我们中间出现的暴君。优越意识——被他人承认为优越的欲望——在我们的日常生活中依然存在，只不过披上了种种伪装，正如我们将在第五部分中看到的那样，若没有这种优越意识，我们在生活中感到满足的许多情形就没有可能。但是，就我们所谈论的自身情形来看，在现代世界，优越意识在伦理上已经失败。

当今世界优越意识受到抨击，人们对之缺乏尊敬，这让我们不得不佩服尼采的先见：那些想把显见的激情从公民社会中放逐的早期现代哲学家，已经取得相当的成功。如今，取代优越意识位置的是两样东西的组合。第一个是灵魂的欲望部分的绽放，表现为生活的彻底经济化 。这

种经济化从上而下无处不在，上至不再寻求伟大和帝国的欧洲各国，它们如今只要更加一体化的欧洲共同体（1992年），下至面临职业选择的大学生，他们在选择职业时会在内心进行成本收益分析。

第二个仍在取代优越意识的是无所不在的平等意识，即希望以跟他人平等的地位被承认的欲望。它有各种不同的表现形式，其中包括哈维尔笔下的蔬菜瓜果商、反堕胎的抗议者或动物权利维护者的激情。尽管我们没有用“承认”和“激情”等字眼来描绘我们的个人目标，但我们常常会用“尊严”、“尊重”、“自尊”和“自重”这样的词，而且这些非物质因素甚至进入了一般大学生的职业选择考量中。这些概念如今遍及我们的政治生活，我们要理解二十世纪晚期在世界各地发生的民主转型，它们是必不可少的。

因此，我们陷入了明显的矛盾之中。盎格鲁—撒克逊的现代自由主义传统的奠基者设法把激情从政治生活中清除出去，然而，寻求承认的欲望以平等意识的形式仍萦绕在我们身边。对人性中最终无法压制的东西加以压制，其失败是出人意料的结果，还是说，试图保存人类品格中的激情一面而不是把它驱除出政治领域，是对现代自由主义更为深刻的理解？

事实上，确实存在着这样一种更深刻的理解，为了说明这一点，我们必须回到黑格尔，回到关于他的历史辩证法未完成的说明，其中寻求承认的斗争发挥着关键作用。

[1] Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Antichrist* (London: Penguin Books, 1968a), p. 23.

[2] 见琼·狄迪恩关于这一主题短小精悍的文章，“On Self-Respect,” in Didion, *Slouching Towards Bethlehem* (New York: Dell, 1968), pp. 142—148.

[3] 亚里士多德是在“灵魂的伟大”（megalopsychia）或大方这一标题下谈论激情的，前者在他看来是核心的人类德性。灵魂伟大的人就荣誉这个最大的外在善而言“要求与应得相当”，而这样做就是虚荣（要求多而应得少）与谦卑（要求少而应得多）之间的中道。灵魂的伟大包含了所有其他德性（即勇敢、公正、温和、诚实等），并且要求kalokagathia（美善）（英文译成gentlemanliness［绅士风度］或moral nobility［道德高贵］）。换句话说，灵魂伟大的人要求对其具有最伟大的德性的最大承认。值得注意的是，根据亚里士多德的说法，灵魂伟大的人喜欢拥有“美而无用”之物，因为独立自主更好。激情的灵魂对无用之物的欲望所源自的动力，与导致它甘冒生命危险的动力一样。Aristotle, *Nichomachean Ethics* II 7—9; IV 3. 寻求承认的欲望或荣誉的可接受性，是希腊道德与基督教道德之间的主要差异之一。

[4] 在苏格拉底看来，激情不足以建成一个正义的城邦；它必须要有灵魂的第三部分即理性或智慧来补充，其体现为哲人—王。

[5] 例见《理想国》375b—376b。事实上，当苏格拉底说激情常常是理性的盟友，而不是理性的敌人之时，他严重地误导了阿得曼托斯。

[6] 这让人想起优越意识一词曾具有的极其不同的伦理内涵，我们来看看下面这段出自克劳塞维茨（Clausewitz）的话：

我们必须承认，战争中鼓舞人的所有激情里头，最强有力、最持久的乃是对荣誉和名声的渴望。在德语中，把它与“贪图荣誉”（Ehrgeiz）和“贪慕荣耀”（Ruhmsucht）这两个带有贬义的词联系在一起，未免有失公允。当然，这些激情的滥用会对人类犯下令人愤慨的罪行；但是，就这些激情的起源而言，它们确实属于人性中最崇高的激情。在战争中，它们是使毫无生气的躯体获得灵魂的真正生命力。其他的情感可能更普遍更令人崇敬——爱国心、有理想、复仇心以及其他各种激情——但没有哪一种可以替代对声名和荣誉的渴求。

引自Carl von Clausewitz, *On War* , edited and translated by Michael Howard and Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 105. 这里我要感谢阿尔文·伯恩斯坦的提示。

[7] 当然，寻求荣耀的欲望与基督教的谦卑德性不相容。Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), pp. 9—11.

[8] 特别注意《君主论》（*The Prince* ）的第15章。关于马基雅维利这位“更伟大哥伦布（Columbus）”的一般解释，见Strauss (1953), pp. 177—179以及施特劳斯论马基雅维利的章节，见Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy* , second edition (Chicago: Rand McNally, 1972), pp. 271—292.

[9] 见Book I, chapter 43 of the *Discourses* , entitled “Those only who combat for their own glory are good and loyal

soldiers," Niccoló Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), pp. 226—227. 也见Michael Doyle, "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review* 80, no. 4 (December 1986): 1151—1169; and Mansfield (1989), pp. 137, 239.

[10] Mansfield (1989), pp. 129, 146.

[11] 见Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli and the Modern Executive," in Zuckert (1988), p. 107.

[12] 这正是Hirschman (1977)的主题，他中肯地追溯了激情在早期现代思想中被有意贬低的过程。

[13] 寻求承认的欲望也是让 - 雅克·卢梭思想的核心，他的作品构成了对霍布斯和洛克的自由主义第一波重大抨击。他尽管坚决不同意霍布斯和洛克提出的公民社会设想，但与他们一样认为寻求承认的欲望是人类社会生活中的邪恶的基本根源。卢梭用以表述这种寻求承认的欲望的词是amour-propre（自尊）或虚荣，并把它与amour de soi（自爱）对照，他认为后者是还未被文明败坏的自然人的特征。自爱与人对食物、休息和性的需要的满足有关；它是一种自私的激情，但基本上是无害的，因为卢梭认为自然状态下的人过着团结和谐的生活。与此不同，自尊是出现在人类历史发展的过程中，当人们初次进入社会，并开始相互攀比时它就产生了。把自己的价值与他人的价值加以比较的过程，在卢梭看来，是人类不平等的基本根源，也是人的邪恶和不幸的基本根源；私有财产以及一切社会不平等的根源，都来自于它。
与霍布斯和洛克不一样，卢梭的解决方案不是完全消除人任性的自尊。他追随柏拉图，设法以某种方式使激情成为民主平等的共和国中富有公共精神的公民的基础。《社会契约论》中所描绘的合法政府，其目的不是用来保护财产权和私人的经济利益，而是创造自然自由的一个社会对应物，即volonté générale（公意）。人要重获他的自然自由，就不能像洛克所说的那样，对国家不管不顾，一门心思挣钱或获取财产，而是要积极参与一个小而团结的民主政体中的公共生活。由共和国公民的个体意志形成的公意，可以被设想为单个巨大无比的充满激情的个体，他在自我决定和自我肯定的自由中得到满足。见Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complète* , vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), pp. 364—365; 也见Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 70—71对人进入社会之后对他人的依赖所造成的灵魂分裂的论述。

[14] 当然，伦理性的交易在日本进行得并非一帆风顺，这种贵族精神仍保存在军队中。日本帝国主义的爆发，它最终导致与美国进行的太平洋战争，这可以说是传统充满激情的阶级的最后一次挣扎。

[15] *The Federalist Papers* (New York: New American Library, 1961), p. 78.

[16] *Federalist* (1961), pp. 78—79.

[17] 关于《联邦论》的这一解释，见David Epstein, *The Political Theory of the Federalist* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 6, 68—81, 136—141, 183—184, and 193—197. 我要感谢大卫·爱泼斯坦，他为我指出了激情不仅在《联邦论》中具有重要性，而且在其他许多不同的政治哲学家那里也具有重要性。

[18] *Federalist* (1961), pp. 437.

[19] 见the first chapter of C. S. Lewis, *The Abolition of Man* , or, *Reflection on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* (London: Collins, 1978), pp. 7—20.

[20] From "On the Thousand and One Goals," in *Thus Spoke Zarathustra* , Book I (in *The Portable* Nietzsche, New York: Viking, 1954), pp. 170—171.

[21] 也见Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* , 2:8 (New York: Vintage Books, 1967), p. 70.

## 第18章
# 主人与奴隶

> 完全、绝对自由的人，对自己之所是确实完全满足的人，在这种满足中并且通过这种满足而变得完美和完整的人，将是“扬弃”了奴隶身份的奴隶。如果有闲的主人是一条绝路，那么勤劳的奴隶则是一切人的、社会的、历史的进步的源泉。历史是奴隶劳动者的历史。
>
> ——亚历山大·科耶夫，《黑格尔导读》[1]

在好几章前我们中断了对黑格尔辩证法的说明，那时我们刚刚进入历史进程的起点（事实上是在讲述人类历史开端时期的结论部分），人第一次为了纯粹名誉冒死进行斗争。在黑格尔的“自然状态”（要记住黑格尔本人从未使用过这个术语）下，普遍的战争状态并没有像洛克以为的那样，直接导向基于社会契约的公民社会的建立。相反，它导致了一个主奴关系的时代，在那个时代里，原始战争的其中一方害怕丧生，“承认”对手并同意做他的奴隶。然而，长期来看，主奴的社会关系并不稳定，因为无论是主人还是奴隶，他们各自寻求承认的欲望都没有得到最终满足。[2] 这种满足感的缺乏构成了奴隶社会的“矛盾”，由此产生了推动历史向前进步的动力。人的第一个富有人性的行为也许是甘愿冒死参与流血斗争，但是他并不因此就成为完全自由和满足的人。这样的人，只有在随后的历史演进过程中才会出现。[3]

主人与奴隶不得满足的原因各有不同。某种意义上，主人比奴隶更像人，因为他愿意为了非生物的目的即承认而克服其生物性。因为甘愿冒死，他表明自己是自由的。相反，奴隶遵循的是霍布斯的忠告，屈服于暴死的恐惧。因此他仍是贫穷和胆怯的动物，没有能力克服生物规定或自然规定。然而，奴隶缺乏自由、人性不完整，却是主人困境的根源。因为主人欲求的是另一个人的承认，即需要另一个拥有价值和尊严的人承认他的价值和尊严。可在赢得名誉之战后，他得到的承认来自奴隶，而奴隶的人性尚不完整，因为他屈服于对死亡的自然恐惧。因此，承认主人价值的，是某个仍未完全富有人性的人。[4]

这与我们自己常识性的承认经验相符：如果对我们价值的称颂或承认来自我们所尊敬之人，或者说这些称颂或承认出自我们所信赖之人的判断，而且这些都是出于自由而非强迫，我们就会特别珍视。宠物狗在我们回到家时对着我们摇尾巴，在某种意义上也是对我们的“承认”；但是它对每一个人——邮递员或窃贼——都这样摇尾巴，因为宠物狗本能上被限定如此。或者，我们看一个更具政治性的例子。斯大林或萨达姆·侯赛因这样的人，听到露天广场黑压压的人群的阿谀奉承和被迫的欢

呼，他们所得到的满足，大概不如像华盛顿或林肯那样的民主领袖得到自由人发自内心的尊敬所获得的满足。

因此，这就是主人的悲剧所在：他冒着生命危险为的是获得奴隶的承认，然而奴隶却没有资格承认他。为此，主人仍没有得到满足。此外，随着时间的推移，主人没有发生根本性的变化。他无需劳动，因为他有奴隶替他劳动，他轻易地就获得了维持生命所需的一切。因此，他的生活中就只有一成不变的闲散和消费；恰如科耶夫指出的那样，他可以被杀死，却无法被教育。当然，为了控制一个地区或为了某人的王位继承，主人可以一次又一次地冒着生命危险与其他主人进行生死搏斗。但是，这种冒死行为，无论具有多么深刻的人性，也不过是本身的一再重复。对各地区的不断征服和再次征服，并不能在性质上改变人与其他人的关系，或者改变人与自然环境的关系，因而也不足以为历史进步提供动力。

奴隶也是不满足的。然而，他缺乏满足不会像主人的情形那样，导致死寂状态，而是导向富有创造性的丰富变化。由于服从主人，奴隶当然没有作为人得到承认；相反，他被当作物 对待，是满足主人需要的工具。承认完全是单向的。但是，这种承认的完全缺乏，让奴隶渴望改变。

通过劳动 ，奴隶恢复了他的人性，恢复了他因恐惧暴死而丧失的人性。 [5] 最初，奴隶由于怕死，被迫为了主人的满足而劳动。但是，他劳动的动机最终发生了改变。他不再因为恐惧眼前的惩罚而劳动，而是开始出于义务感和自律感而劳动，在劳动的过程中，他学会为了劳动而压制自己的动物欲望。 [6] 换句话说，他发展出了某种类似工作伦理的东西。更重要的是，通过劳动奴隶开始认识到，作为人，他能够改变自然，也就是说，他能够利用自然的材料，并且可以依据事先存在的观念或概念把它们改造成别的东西。奴隶使用工具；他还可以使用工具来制造工具，从而发明了技术。现代自然科学不是主人的发明，这些人想要什么就有什么，而是被迫去劳动并且对目前境况不满的奴隶的发明。通过科学和技术，奴隶发现自己能够改变自然，不仅可以改变他出生于其中的自然环境，也能改变他自己的自然本性。 [7]

与洛克相反，在黑格尔看来，劳动完全从自然中解放了出来。劳动的关键不只是满足自然需要，哪怕这些需要是新产生的欲望。劳动本身就代表着自由，因为它显示人克服自然规定并通过劳动进行创造的能力。并没有什么“与自然一致”的劳动；唯有在人显示自己是自然的主人的地方，真正的人类劳动才开始。黑格尔对于私有财产的含义，也有非常不同于洛克的理解。洛克笔下的人获得财产为的是满足欲望；黑格尔笔下的人则把财产看作是他自己在物——比如房屋、轿车、土地——中的“对象化”。财产并不是事物的内在特征；只因为人们同意相互尊重彼此的财产权，它才作为一种社会约定而存在。人从拥有财产中获得的满足，并不只是它满足了需要，而且也是因为它得到了他人的承认。在黑格尔看来，保护私有财产是公民社会的合法目的，这一点与洛克和麦迪

逊一样。不过，黑格尔把财产看作历史上为承认而斗争的一个阶段或一个方面，是既满足欲望又满足激情的东西。[8]

主人通过在流血斗争中甘愿冒死表明自己的自由，并因此显示自己对自然规定的超越。与此相反，奴隶则是通过为主人劳动来设想自由观念 ，他在劳动过程中认识到，作为一个人，他能够进行自由的创造性劳动。奴隶对自然的掌控是他直接地 理解掌控的关键。历史地来看，奴隶的潜在自由比主人的实际自由重要得多。主人是 自由的；在当下的、未经反思的意义上，他的自由就是想做什么就做什么，想消费什么就消费什么。相反，奴隶只能构想自由观念 ，而且这种观念是作为劳动的结果出现在他那里。然而，奴隶在自己的生活中没有自由；在他的自由观念与现实境况之间，存在着反差。因此，奴隶显得更有哲学性：在能够于现实中享有自由之前，他必须抽象地思考自由，在生活于自由社会之前，他必须为自由社会发明原则。因此，奴隶的意识要高于主人的意识，因为它更具自我意识，即它反思自身及其境况。

1776年或1789年的原则，即自由和平等原则，并不是自发地出现在奴隶的头脑中。奴隶并非一开始就反抗主人，而是经过长期痛苦的自我教育之后，才使自己克服对死亡的恐惧，由此要求自己正当的自由。通过对自己境况和抽象的自由观念 的反思，奴隶在找到正确的自由观念之前，抛弃了许多初始的自由观念。这些初始的自由观念，在黑格尔和马克思看来，就是意识形态 ，也就是说，它们是一些自身并不真实的思想构建，是现实的基础结构即主奴现实的反映。因此，它们尽管包含了自由观念的萌芽，也只能用于使奴隶接受缺乏自由的现实。在《精神现象学》中，黑格尔明确了好几种奴隶意识形态，其中包括斯多葛主义和怀疑主义哲学。但是，最重要的奴隶意识形态，最容易导向实现自由平等社会的奴隶意识形态，是基督教这种“绝对宗教”。

黑格尔把基督教说成是“绝对宗教”，并不是出于狭隘的种族中心主义，而是因为基督教信仰与自由民主社会在西欧的出现有着的客观的历史关系——这种关系为后来的许多思想家所认可，比如韦伯和尼采。根据黑格尔的说法，自由观念在基督教中获得了它的倒数第二种形式，因为这个宗教基于人们的道德选择或信仰能力，第一次确立了所有人在上帝面前平等的原则。也就是说，基督教主张人是自由的：这种自由不是霍布斯意义上摆脱了身体限制的自由，而是在是非对错之间进行判断的道德自由。人曾经堕落，成了一种赤裸裸的饥饿动物，但是通过他的选择能力和信仰能力，人仍可以实现精神的重生。基督教的自由是精神的内在境况，而不是身体的外在境况。无论苏格拉底口中的莱昂提乌斯还是哈维尔笔下的蔬菜瓜果商，他们充满激情的自我价值感与基督徒的内在尊严和自由有某种共同的东西。

基督教对自由的理解内含普遍的人类平等，但其所持的理由不同于霍布斯—洛克派的自由主义者。美国《独立宣言》声称“人人生而平等”，大概是因为造物主赋予了他们不可让渡的权利。霍布斯和洛克认为人人平等，是基于自然禀赋的平等：霍布斯说人们之所以平等，是因为

他们具有相互残杀的同等能力，而洛克则认为人与人之间的平等是因为能力的平等。然而，洛克指出，孩子与他们父母之间并不平等，他像麦迪逊一样认为，人们获得财产的能力并不平等。因此，在洛克式的国家中，所谓平等指的是机会平等。

与此相反，基督教的平等基于这样一个事实：所有人都同样地被赋予一种特殊的能力，即道德选择的能力。[9] 所有人皆可认信或拒斥上帝，行善或作恶。1964年，马丁·路德·金博士（Dr. Martin Luther King）在林肯纪念堂的台阶上发表题为“我有一个梦想”的演说，充分阐明了基督教的平等观。在一段令人难忘的话中，他说他有一个梦想，希望他的四个小孩“将来有一天生活在一个不是以肤色而是以品格作为评判标准的国家里”。请注意，金并没有说要以天资或优点来对人加以评判，也没有说让人们尽可能地施展才能。在金这位基督教牧师看来，人的尊严不在于他的理性或聪敏，而在于他的品格，确切点说在于他的道德品格，他的辨别是非对错的能力。显然，人们在美貌、天资、智力或灵巧方面是不平等的，但就他们都是道德主体而言，他们是平等的。最平凡、最笨拙的孤儿，在上帝眼里，可以有比最具天资的钢琴家或最具才华的物理学家更美的灵魂。

因此，基督教对历史过程的贡献，就在于它使奴隶明白人类自由的意象，并使他确定在何种意义上才可以说人人有尊严。基督教的上帝普遍地承认 所有人，承认他们各自的个体价值和尊严。换句话说，天国呈现的是这样一幅景象：在那里，每个人的平等意识——但不是虚荣者的优越意识——都将得到满足。

然而，基督教的问题在于，它仍然是一种另类的奴隶意识形态，也就是说，它在某些关键方面是不真实的。因为，基督教假定人类自由的实现并不是在此间的尘世，而是在彼岸的天国。换句话说，基督教有正确的自由观念 ，但最终却让真实世界的奴隶不要指望此世的解放，由此使他们忍受自由的缺乏。在黑格尔看来，基督教没有认识到不是上帝创造了人，恰恰相反，是人创造了上帝。人是把上帝作为自由观念的投射来创造的，因为在基督教的上帝中，我们看到完满的存在，他既是自己又是自然的主人。可是，基督徒随后使自己束缚于自己所创造的上帝。他本应是自己的拯救者，后来却相信上帝会来拯救他，由此甘愿过奴隶的生活。因此，基督教是一种异化 形式，也就是说，一种新的奴隶状态，在那里人束缚于自己所创造的某物，从而反对自己。

基督教，这最后一个伟大的奴隶意识形态，为奴隶清楚地展示了什么是人类自由应有的景象。尽管它没有为奴隶提供走出奴隶状态的实践道路，却使他更清楚地看到了他的目标：成为自由和自主的个体，其自由和自主为人们普遍承认，而且人们之间对此也相互承认。通过劳动，奴隶进行了大量解放自己的工作：他控制自然，并根据自己的观念改造自然，并由此对自身自由的可能性有了自我意识。因此，在黑格尔看来，历史过程的完成所要求的，只是基督教的世俗化，即把基督教超越性的自由观念转变为此时此地的自由观念即可。它也要求一场更加血腥

的斗争，一场奴隶从主人手中解放出来的斗争。黑格尔认为自己的哲学是基督教学说的变形，它不再像基督教那样基于神话和圣经权威，而是基于奴隶有了绝对知识和自我意识。

人类历史进程始于为了纯粹名誉的斗争，在那里，贵族主人为了寻求承认甘愿冒死。通过克服其自然本性，主人表明自己是更自由、更本真的人。但是，推动历史向前发展的，不是主人及其斗争，而是奴隶及其劳动。奴隶最初出于怕死接受其奴隶状态，但是，与霍布斯笔下寻求自我保存的理性人不同，黑格尔笔下的奴隶从不满足于自身。也就是说，奴隶仍具有激情，具有自己的价值感和尊严感，有过一种超越纯粹奴性生活的欲望。他为自己的劳动感到骄傲，他有操控“几乎毫无价值的原料”并把它们改造成带有自身印记的东西的能力，这些都是其激情的表达。他的激情还表现在他的自由观念中：在自己的价值和尊严为他人承认之前的漫长时间里，他渴望成为一个拥有价值和尊严的自由存在，最起码他的激情让他能够想象这种抽象可能性。与霍布斯笔下的理性人不同，他不会压抑自己的骄傲。相反，在得到承认之前，他从未觉得自己是一个完全的人。推动历史前进的动力，是奴隶这种持续不断的寻求承认的欲望，而不是主人的闲散安逸和一成不变的自我认同。

[1] Kojève (1947), p. 26. 参见英译本第20页，中译本第21—22页。

[2] 这里的“长期”非常长，从主奴关系在事实上的第一次出现到法国大革命数千年之久。科耶夫（或黑格尔）所说的奴隶，并不仅仅指的是具有奴隶法律身份的人，也指尊严没有得到“承认”的所有人，比如，包括大革命前法国的自由农民。

[3] 随后对黑格尔《精神现象学》中的历史进程的纲要性说明，仍遵循的是科耶夫的解释，而且也应该看成是合成哲学家黑格尔—科耶夫的成果。关于这一主题，见Roth (1988), pp. 110—115; and Smith (1989a), pp. 119—121.

[4] 当然，主人也寻求其他主人的认可，但是在寻求承认的过程中，他们通过一系列随后发生的名誉之战把他们变成了奴隶。在理性地相互承认之前，主人只能得到奴隶的承认。

[5] 科耶夫认为，形而上学地来看，对死亡的恐惧为奴隶随后的发展所必需，这并不是因为他要逃脱这一恐惧，而是因为这种恐惧揭示了他本质上的虚无，即这样一个事实：他是一种没有永恒同一性的存在，或者，他的同一性在时间中被否定（即随时间变化）。Kojève (1947), p. 175.

[6] 科耶夫区分了奴隶和布尔乔亚 ，他认为布尔乔亚为自己劳动。

[7] 在这一点上，我们可能注意到黑格尔和洛克在劳动问题上的一致。在黑格尔和洛克看来，劳动是价值 的首要源泉：最大的财富源泉是人的劳动，而不是自然中“几乎毫无价值的原料”。他们还认为，没有为了某种积极的自然目的而进行的劳动。人的自然需要相对较少，也易于满足；洛克笔下的财产人积聚无数的黄金白银，并不是为了那些自然需要，而是为了满足不断变化的新需要。在这种意义上，人的劳动是创造性的，因为它涉及无穷无尽的更具野心的新任务。人的创造性也扩展到自身，因为他为自己创造了新需要。最后，就洛克认为人类在操控自然并依照自己的目的改造自然的能力中得到满足而言，他像黑格尔一样具有一定程度的反自然倾向。因此，洛克和黑格尔的学说同样能够为资本主义这个现代自然科学不断展开所创造出来的经济世界辩护。
然而，洛克与黑格尔之间的差异看似很小，但非常重要。在洛克看来，劳动的目的是满足欲望。这些欲望并不是固定的，它们不断膨胀和变化，但是它们需要得到满足这一特征是不变的。在黑格尔看来，劳动是为了创造价值对象而承担的一种本质上不愉快的活动。尽管劳动的具体目的不能事先基于自然原则加以定义——也就是说，一个人是作为一个鞋商还是作为一个微芯片设计者劳动，洛克的自然法则是没有发言权的——，但劳动仍有一个自然基础。劳动以及财产的积聚被视作逃避死亡恐怖的一种手段。对死亡的恐惧仍是一切人类劳动试图逃离的负面维度。富人即使所拥有的财富大大超出了他的自然需要，但防止灾荒的欲望、回到贫困这种自然境况的可能性，最终仍驱使着他不停地积聚财富。

[8] 关于这些观点，见Smith (1989a), p. 120; and Avineri (1972), pp. 88—89.

[9] 见Kojève in Strauss (1963), p. 183.

第19章

# 普遍同质的国家

神自身在地上的行进，这就是国家（Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist）。

——黑格尔，《法哲学原理》[1]

在黑格尔看来，法国大革命是基督教的自由平等社会景象在世间的一次实践。为了进行这次革命，此前的奴隶冒着生命危险，并以此表明他们克服了对死亡的恐惧，而正是这种恐惧最初使他们成为奴隶。于是，自由平等原则被拿破仑节节胜利的军队带到了欧洲各地。法国革命后出现的现代自由民主国家，完全是基督教的自由和普遍的人类平等理想在此世的实现。这不是要把国家神化，也不是想赋予它在盎格鲁—撒克逊自由主义传统里所缺的“形而上学”意义。确切地说，这构成了一种承认，即是人首先创造了上帝，因此人可以让上帝来到尘世，住在现代国家的议会大楼、总统府邸和官僚机构中。

黑格尔给了我们机会，撇开源自霍布斯和洛克的盎格鲁—撒克逊自由主义传统，以另一套术语来重新诠释现代的自由民主。黑格尔对于自由主义的这种理解，还是自由主义所代表的更高贵的愿景，更准确地说明了世界各地的人说他们想生活在民主制之下到底意指什么。对于霍布斯和洛克而言，以及对于起草了美国宪法和《独立宣言》的他们的追随者而言，自由社会是拥有一定自然权利的个人之间的社会契约，其中主要有生存权——自我保存权——和追求幸福的权利，后者通常被理解为私有财产权。因此，自由社会是公民之间相互不干涉对方生命和财产的互惠平等协议。

相反，在黑格尔看来，自由社会是相互承认的公民之间的互惠平等协议。如果霍布斯或洛克式的自由主义可以解释为对合理的自我利益的追求的话，那么，黑格尔式“自由主义”可以看作是对合理的承认 的追求，即基于普遍性基础的承认，借此每一个人作为自由自主的人的尊严得到所有人的承认。对我们来说，选择在自由民主制度下生活，不只是它可以让我们自由地赚钱和满足灵魂的欲望部分。更重要而且最终更令人满足的是，它使我们的尊严得到承认。自由民主制下的生活，意味着通向物质极大丰富之路，但它也向我们展示了通向承认我们的自由的道路，而这完全是非物质的目的。自由民主国家珍视我们的自我价值感。因此，我们灵魂中的欲望部分和激情部分都得到了满足。

普遍承认解决了存在于各种奴隶社会及其变种中严重的承认缺陷问

题。事实上，法国大革命之前的所有社会要么是君主制，要么是贵族制，在这些政体下，得到承认的要么是一个人（国王），要么是一些人（“统治阶级”或精英）。然而，他们在被承认方面的满足，是以绝大多数人的人性没有得到认可为代价的。唯有在普遍平等的基础上，承认才能合理化。主奴关系的这种内在“矛盾”，只有在成功地综合了主人道德和奴隶道德的国家中，才能得到解决。奴隶与主人之间的区分被取消，此前的奴隶如今成了新的主人——不过不是其他奴隶的主人，而是他们自身的主人。这就是“1776年精神”的含义——不是另一个主人集团的胜利，也不是另一种奴隶意识的兴起，而是在民主政府中实现自己做主。在这个新的综合中，主人和奴隶的某些东西保存了下来，那就是主人对承认的满足，以及奴隶的劳动。

通过与其他并不合理的承认形式对照，我们就能更好地理解普遍承认的合理性。比如，一个民族主义国家，即一个其公民身份严格限制于某个具体民族、种族或人种成员的国家，所构成的就是不合理的 承认。民族主义完全是一种出自激情的承认欲望的表现。民族主义者主要关注的不是经济利益，而是承认和尊严。[2] 民族性并不是一种自然特性；一个人只有得到其他具有民族性的人承认，才具有民族性。[3] 不过，民族主义者所寻求的承认，不是作为个体的自己，而是自己所属的民族。某种意义上，民族主义是往昔优越意识的现代变形，只不过披上了民主的外衣。与为了追求个人荣耀而斗争的君主不同，我们现在是整个民族要求其民族身份得到承认。与贵族主人一样，这些民族表明自己愿意为了寻求承认、为了他们“在太阳底下的位置”而冒暴死的危险。

然而，基于民族性或种族寻求承认的欲望并不是合理的欲望。人与非人的区分是完全合理的：唯有人是自由的，即唯有人能够在为了纯粹名誉的战斗中为寻求承认而斗争。这一区分基于自然，或者确切地说，是基于自然王国与自由王国的彻底决裂。而一个人类群体与另一个人类群体之间的区分，则是人类历史偶然的、任意的副产品。民族集团在国际上展开的寻求民族尊严得到承认的斗争，就像往昔的贵族主人为了名誉展开的战斗一样，陷入了绝境：就是说，其中某一个民族成了主人，而另一个则成了奴隶。任何一方得到的承认都是有缺陷的，其理由跟主人与奴隶之间最初的个人关系不能令人满足一样。

相反，自由国家则是合理的，因为它在唯一可能为双方所认可的基础上，协调了这些相互竞争的寻求承认的要求，这个为双方所认可的基础就是个体作为人的身份。自由国家必定是普遍的 ，也就是说，仅仅因为其公民是人，而不是因为他们是某个特定民族、种族或人种群体的成员，就给予他们承认。而且，就其通过消除主人与奴隶之间的差别创造了一个无阶级社会而言，它还必定是同质的 。这种普遍同质的国家的合理性，进一步明显地体现在如下事实中，即它是有意识地建立在开放公开的原则之上，比如，出现在促使美利坚共和国诞生的制宪会议过程中的那些原则。也就是说，国家权威不是源自古老的传统或阴暗深沉的宗教信仰，而是公共辩论的结果，在这种公共辩论中，国家公民彼此同意在某些明确的条款下共同生活。因此，这种国家权威代表着理性的自我

意识，因为人类作为一个社会第一次意识到他们自己的真正本性，并且能够型塑一个符合这些本性的政治共同体。

那么我们说，现代自由民主是以何种方式普遍地“承认”了所有人呢？

它通过赋予并保护所有人的权利 做到这一点。也就是说，在美国、法国或者其他任何一个自由国家出生的孩子，只因出生于这些国家就会获得某些公民权利。无论他或她是贫是富、是黑人还是白人，若无刑事司法系统的起诉，任何人都不得伤害孩子的生命。到了一定的时候，这孩子就有权利拥有财产，并且必定得到国家和同胞的尊重。这孩子对于他或她考虑的任何主题，都有权利有自己充满激情的选择（即对评价和价值表示自己的意见），并且有权利尽可能广泛地发表和传播自己的意见。这些充满激情的意见可以表现为宗教信仰，而且可以完全自由地践行这些信仰。最后，当这个孩子成人后，他或她就有权利参与首先规定了这些权利的政府，对最为重大、最为重要的公共政策问题贡献自己的想法。这种参与可以表现为定期选举的投票，或者更为积极主动的形式，即直接参与到政治过程中，比如竞选某个职位，撰写评论支持某个人或某个立场，或者在公共部门的官僚机构中任职。人民自治的政府取消了主人与奴隶的区分；每一个人至少都有资格扮演主人的角色。如今，统治表现为颁布以民主方式制定的法律，即颁布一系列普遍规则，借此人们有意识地支配自己。当国家和人民相互承认时，即当国家赋予公民权利，而公民也同意遵守国家的法律时，承认就成了相互的 。这些权利的唯一限制是它们的自相矛盾，即一种权利的行使干涉到另一种权利的行使的情形。

这种对黑格尔式国家的描述，听起来与洛克式自由国家在实质上并无不同，后者同样把国家界定为保护一套个人权利的制度。对此，黑格尔专家会立刻反驳说，黑格尔对洛克式或盎格鲁—撒克逊的自由主义是持批判态度的，而且拒不认为洛克式的美利坚合众国或英国构成了历史的最后阶段。当然，黑格尔专家的这种说法在某种意义上是对的。黑格尔确实绝不会认可盎格鲁—撒克逊传统中的某些自由主义者的观点，如今主要是自由主义右翼所代表的观点，这些人认为政府的唯一目的就是做到不要妨碍个人，因为个人追求个人私利的自由是绝对的。黑格尔对这种自由主义是持拒斥态度的，因为它把政治权利只是看作人们借以保护生命和财产的一种手段，用更加现代的语言来说，就是保护个人的“生活方式”。

相反，科耶夫指出一个重要的真理，他断言战后美国或欧共体的成员国可谓黑格尔的普遍承认的国家的体现。因为，尽管盎格鲁—撒克逊的民主国家显然是在洛克式的基础上建立起来的，但是，它们的自我理解从来不是纯粹洛克式的。比如，我们已经看到，麦迪逊和汉密尔顿在《联邦论》中有对人性激情维度的说明，而且麦迪逊还认为，为人们充满激情的意见提供出口，是代议制政府的目的之一。当代美国人在谈论自己的社会和政府形式时，常常使用的更多是黑格尔的话语，而不是洛

克的话语。比如，在民权运动时期，人们非常自然地说，某项民权立法的目的是承认黑人的尊严，或者实现《独立宣言》和美国宪法所许下的诺言，即让所有美国人过上自由且富有尊严的生活。这种论点的力量，一个人无需成为研究黑格尔的学者就能理解；因为它是受过点教育的人甚至最粗鄙的人都常常用到词汇。（联邦德国宪法明确提到人的尊严。）在美国和其他民主国家，选举权对于那些未能达到财产资格的穷人，以及对于黑人、其他少数民族或种族以及妇女而言，从未被看作是一个专门的经济问题（即选举权可以使这些群体保护自己的经济利益），而是一般被认为是他们的价值和平等的象征，被当做目的本身受到珍视。美国的建国之父们没有使用“承认”和“尊严”这些术语，但这一事实并不能阻挡洛克式的权利话语不知不觉间变成了黑格尔式的承认话语。

因此，历史终结处出现的普遍同质国家，可以被看做是建立在经济和承认这一对柱子之上。而通向这一目标的人类历史进程，也同样是由现代自然科学的逐步展开和寻求承认的斗争所推动的。现代自然科学的发展源自灵魂的欲望部分，后者在早期现代得到解放，进而促进了财富的无限积累。而这种无限积累之所以可能，则是因为欲望与理性之间形成的联盟：资本主义与现代自然科学有着不可避免的密切关联。另一方面，寻求承认的斗争源自灵魂的激情部分。它由奴役状态这一现实驱动，因为这种奴役状态与奴隶支配世界这种景象——在那里所有人都是自由的，并且在上帝面前人人平等——形成鲜明对照。因此，若不对这两根支柱都加以说明，对历史进程——一种真正普世的历史——的充分描述就不可能完整，就像若不考虑欲望、理性和激情，对人的品格的描述就不可能完整一样。因此，除非考虑到灵魂的激情部分，把寻求承认的斗争当作历史的主要驱动，马克思主义、“现代化理论”或任何其他主要基于经济的历史理论，在根本上就是不完整的。

现在，我们就能够更充分地说明自由主义经济与自由主义政治之间的相互关系，并对发达工业化与自由民主制之间的高度相关性加以说明。如前所述，并不存在民主的经济 原理；倘若如此，民主政治就成为经济效率的拖累。选择民主是一种自主行为，其目的是为了承认而不是为了欲望。

不过，经济发展创造了一定的条件，使这种自主选择变得更为可行。理由有二：首先，经济发展向奴隶表明了支配概念，由此他发现自己能够通过技术支配自然，通过劳动和教育的训练来支配自己。随着社会受教育程度越来越高，奴隶就有机会意识到这样一个事实：他们是奴隶，并且意欲成为主人，进而吸收其他奴隶反思自身的奴役状态所获得的观念。教育使他们明白，他们是有尊严的人，他们应该为这一尊严得到承认而斗争。现代教育提倡自由和平等观念，这一点并不是偶然的；它们是奴隶对自己身处其中的真实处境进行反抗而产生的奴隶意识形态。基督教和共产主义都是奴隶意识形态（黑格尔没有预见到共产主义），它们切中了部分真理。但是，随着时间的推移，这两种奴隶意识形态的不合理和自我矛盾就显现出来了：特别是共产主义社会，尽管承

诺了自由平等的原则，却显得是奴隶社会的现代变种，生活于其中的绝大多数人的尊严没有得到承认。在一定意义上，马克思主义意识形态在1980年代晚期的崩溃，反映了生活在这些社会中的人们的理性水平的提高，他们认识到，唯有在自由社会秩序中，理性的普遍承认才得以可能。

经济发展促进自由民主的第二个理由是，由于普及教育的需要，它有一种巨大的平等化效应。旧有的阶级藩篱被打破，从而有利于机会平等的一般境况。尽管产生了基于经济地位或教育的新阶级，但是，社会天然地具有更大的流动性，从而促进了平等主义观念的传播。因此，在法理上的平等出现之前，经济创造了一种事实上的平等。

如果人只有理性和欲望，那他们就会非常满足地生活在军事独裁统治下的韩国、佛朗哥治下开明技术官僚管理的西班牙或国民党领导的台湾，这样一些一门心思快速发展经济的国家和地区。然而，这些国家和地区的公民还有理性和欲望之外的东西：他们有一种充满激情的骄傲，相信自己有尊严，因此希望这一尊严得到承认，首先是来自他们生活于其中的国家和地区的政府的承认。

于是，寻求承认的欲望就是自由经济与自由政治之间缺失的环节。我们已经看到，发达工业化是如何创造出都市化、流动化、教育水准日益提升的现代社会，以及如何摆脱部族、牧师或行会这些传统权威的。我们看到，这些社会与自由民主制之间有着高度的经验相关性，尽管我们还无法充分说明这种相关性的理由何在。我们的解释框架的缺陷在于：我们为选择自由民主寻找的是经济解释，即出自灵魂的欲望部分的解释。但是，我们应该看看灵魂的激情部分，看看灵魂中寻求承认的欲望。因为，随着发达工业化而来的社会变革，尤其是教育领域中的变革，似乎释放出了寻求承认的要求，而这种要求此前在穷人和没怎么受过教育的人当中并不存在。随着人们变得越来越富有、越来越有世界眼光、受到的教育越来越好，他们要求的就不只是更多的财富，还有对自己地位的承认。正是这种非经济的、非物质的动力，才能解释为什么西班牙、葡萄牙、韩国、台湾和中国大陆的人们，不仅要市场经济，还要民治民享的自由政府。

亚历山大·科耶夫在阐释黑格尔时主张，普遍同质的国家将是人类历史的最后阶段，因为它让人完全满足 。归根结底，这一主张基于他的信念：激情或寻求承认的欲望是第一位的，是最深层、最基本的人类渴望。通过在心理学和形而上学上指出承认的重要性，黑格尔和科耶夫可能比洛克或马克思这样的哲学家更深刻地洞察到了人的本性，因为后者看重的只是欲望和理性。尽管科耶夫声称自己没有借以衡量人类制度的适当性的超历史标准，但事实上，寻求承认的欲望构成了这样一个标准。总之，在科耶夫看来，激情是人性的永恒部分。源自激情的寻求承认的斗争，可能需要上万年甚至更长的历程，但是在科耶夫那里，就像在柏拉图那里一样，它是灵魂的一个构成部分。

科耶夫声称我们处在历史的终结处，这一主张正确与否，则在于当代自由民主是否充分满足了人们寻求承认的欲望。科耶夫认为，现代自由民主成功地综合了主人道德和奴隶道德，在保留各自的某些东西的同时，消除了两者之间的差别。果真如此吗？特别是，主人的优越意识已经被现代政治制度成功地提升和引导，不再是当代政治的问题了吗？人会永远满足于仅仅以跟其他人平等的地位而被承认吗，随着时间的推移他不会有更多要求吗？如果优越意识完全得到现代政治的提升或引导，那我们应该赞同尼采的观点吗？他说，这并不是一桩值得庆幸的事，相反，那是一场空前的灾难。

这些都是需要长期思考的问题，我们会在本书第五部分再讨论。

同时，我们将更仔细地考察意识在走向自由民主之际发生的实际转变。寻求承认的欲望在转变为普遍平等的承认之前，会呈现为多种不同的不合理形式，比如以宗教和民族主义之名呈现的那些形式。这种转变从来就不是一帆风顺，实际上，在现实世界的绝大多数社会中，合理的承认与不合理的承认共存。此外，一个体现了合理承认的社会的出现和持续，似乎要求某些不合理承认的存在，这一悖谬科耶夫没有详加阐述。

在《法哲学原理》的序言中，黑格尔解释说哲学“是把握在思想中的它自己的时代”，因此作为一个哲学家，他无法超越自己的时代而预测未来，就像没有人能够跳过曾矗立在罗陀斯岛上的巨型雕像。[4] 然而，尽管有这样的警告，我们仍要把目光投向未来，去理解当前世界范围内的自由革命的前景和局限，及其对国际关系将会产生的影响。

[1] 这一表述有不同的译法，比如“上帝在世间的行进，这就是国家的本质”，或者“上帝在世间的存在方式，应该就是国家”。援引自《法哲学原理》第258节补充。中译文采自范扬、张企泰译《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第259页。

[2] 让我们把这一点与欧内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）的民族主义定义做个比较：“民族主义作为一种情绪或一种运动，可以根据这一原则［政治单位与民族单位应当保持一致］得到最好的定义。民族主义的情绪 要么是违背这一原则引起的愤怒感，要么是这一原则得到贯彻引起的满足感。民族主义运动 则是由这种情绪促发的运动。引自*Nations and Nationalism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), p. 1.

[3] 这一观点也是出自盖尔纳，(1983), p. 7.

[4] 编按：参见黑格尔的原话：“就个人来说，每个人都是他那个时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学，可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样的愚蠢。”参见黑格尔，《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第12页。本书第四部分“越过罗陀斯”标题下的引题“Hie Rhodus, hie saltus”（这就是罗陀斯，就在这跳吧），即为黑格尔在上述引文之前所引用，故事出自《伊索寓言》，一个心虚的运动员吹嘘自己曾在罗陀斯岛一跳绝尘，没有一个奥林匹克选手比得上他，不信的话当地人士可以作证。于是旁边有人就说：不用人来作证。这就是罗陀斯，你就在这里跳吧。参见罗念生译《伊索寓言》，人民文学出版社1981年版，第16页。

# 第四部分

# 越过罗陀斯

这就是罗陀斯，就在这跳吧。

Hic Rhodus, hic saltus.

## 第20章

# 冷酷怪物中的最冷酷者

> 某些地方还有民族和人群，但我们这里没有，我的兄弟们：我们这里只有国家。国家？那是什么呢？好吧，现在请你们张开耳朵来听，因为我要跟你们说说各民族的灭亡。
>
> 国家乃所有冷酷怪物中最冷酷者。它还冷酷地说谎；这便是从它口中爬出来的谎言："我，国家，就是民族。"这是谎言！是创造者创出了民族，并为之高悬信仰和爱：他们就这样为生命效力。
>
> 那是破坏者，他们为多数人设下陷阱，并且名之曰"国家"：他们在人们头上悬起一柄利剑和百种欲望……
>
> 我告诉你们这个特征：每个民族对善与恶都有自己的语言，为相邻的民族所不能理解。他们将语言寓于自身的习俗和权利里。可是国家，对善与恶，却用所有的语言说谎；它所说的，全是谎言——它所拥有的，都是偷来的。
>
> ——尼采，《查拉图斯特拉如是说》[1]

在历史的终结处，自由民主不再有强劲的意识形态对手。过去，人们拒斥自由民主，是因为他们认为它不如君主制、贵族制、神权制、法西斯主义、共产极权主义，或者他们碰巧相信的任何一种意识形态。可如今，在伊斯兰教世界之外出现了一种普遍共识，即都认为自由民主是最合理的政府形式，也就是说，自由民主国家能最充分地实现合理的欲望或合理的承认。若果真如此，那为什么伊斯兰教世界之外所有国家并不都是民主国家呢？许多国家的人民和领袖都抽象地接受了民主原则，但为什么向民主转型仍是如此艰难？为什么我们会怀疑如今世界上自称民主的某些政权不可能将民主制度坚持下去，而坚信另外一些国家必定拥有稳定的民主呢？为什么当今的自由主义趋势最终可能会倒退，哪怕从长期来看它会取得胜利？

一个自由民主国家的建立，可以说是一项极为理性的政治行动，在这项行动中，整个社会都来审议宪法和一系列基本法的性质，因为它们将支配公共生活。但是，人们常常对理性和政治的缺陷感到震惊，他们无法以其达到自己的目的，因为人类常常对自己的生活"失去控制"，不仅是个人生活，还有政治生活。例如，拉丁美洲的许多国家19世纪从西班牙或葡萄牙的统治下独立出来后，很快便确立了自由民主制度，而且以美国或法国的宪法为范本制定了宪法。然而，这些国家没有一个将完好的民主传统成功地坚持到现在。在拉丁美洲，除了曾遭到法西斯主义和共产主义的短暂威胁外，自由民主从未在理论上遇到强有力的反对，然而自由民主主义者要赢得和保持权力，却要面临一场艰苦卓绝的斗

争。许多像俄罗斯那样的国家，经历过各种不同形式的威权政府，却至今仍未确立真正的民主。其他像德国那样的国家，虽然深深地植根于西欧传统，但也是在经历过可怕的困难之后才实现了稳定的民主，而法国这个自由和平等的诞生地，自1789年以来则经历了五个不同的民主共和国。这些情形与源自盎格鲁—撒克逊的绝大多数民主国家的经历形成了鲜明对照，后者在维持其制度的稳定性方面，相对而言就容易得多。

自由民主未能普遍化，或者即使一度掌权也难以保持稳定，其原因根本在于民族与国家之间的不完全一致。国家是按照政治目的创造出来的，而民族则是先在的道德共同体。也就是说，民族是对于善恶及何为神圣何为世俗有着共同信念的共同体，这些信念也许是从往古深思熟虑的基础上产生的，但如今在很大程度上是作为传统存在着。恰如尼采所言，“每个民族对善与恶都有自己的语言”，并且“他们将语言寓于自身的习俗和权利里”，它们不仅反映在宪法和法律中，也反映在家庭、宗教、阶级结构以及引以为荣的日常习惯和生活方式中。国家的领域是政治的领域，是对适当的统治模式进行自觉选择的领域。民族的领域是亚政治的：它是文化的领域和社会的领域，其规则很少是明确的，甚至也从来没有得到参与其中的人的自觉承认。当托克维尔谈论美国宪法中的制衡制度或联邦政府与州政府之间的职责划分时，他谈论的是国家；但是，当他描述美国人时而表现出来的狂热的唯灵论、他们的平等热情，或者他们更热衷于实践科学而非理论科学时，他描述的是作为一个民族的美国人。

国家置自身于民族之上。在某些情形中，国家确实造就了民族，比如莱库古（Lycurgus）和罗慕路斯（Romulus）的立法，分别被认为造就了斯巴达人和罗马人的民族精神 ，又比如在由不同移民组成的美利坚合众国，自由平等的法则塑造出了民主意识。但是，更多的情形是，国家与其民族构成一种不安的紧张关系，甚至有些情形可以说是处于战争状态——比如俄国等国家的共产党人强行使其人民皈依马克思主义理想。因此，自由民主的成功和稳定，从来就不只是依赖一套普遍原则和法律的机械应用，它要求民族与国家之间一定程度的契合。

如果我们根据尼采的观点，把民族定义为共享某些善恶观念的道德共同体，那么很显然，民族及其创造的文化源自灵魂的激情部分。也就是说，文化 源自评价能力，比如尊重长辈的人有价值，而吃猪一类不干净动物的人则没有价值。因此，激情或寻求承认的欲望是社会科学家所谓的“价值”之所在。正如我们所见，正是寻求承认的欲望产生了以各种不同形式呈现的主奴关系，以及由此产生的道德法则——臣民对君主的遵从、农民对地主的遵从以及贵族高高在上的优越感，等等。

寻求承认的欲望也是两种极其强烈的感情的心理基础，那就是宗教信仰和民族主义。我这样说，并不意指宗教信仰和民族主义可以被还原为寻求承认的欲望；不过，正是这些感情所扎根于其中的激情，赋予了它们巨大的力量。信徒对其信仰的宗教所认为神圣的一切——道德法则、生活方式或具体的崇拜对象——都赋予尊严。一旦认为神圣之物的

尊严受到侵犯，他就会感到愤怒。[2] 民族主义者相信自己民族或种族的尊严，因此他也相信自己作为这一全体的成员的尊严。他寻求这一特定的尊严得到他人承认，而且像宗教信徒一样，如果这一尊严受到轻视就会感到愤怒。贵族主人有寻求承认的欲望，正是这种激情开启了历史进程，而正是因为有宗教狂热和民族主义这类激情，才驱使历史进程进入绵延好几世纪的战争和冲突。宗教信仰和民族主义的激情起源表明，为什么“价值”冲突潜在地比围绕物质占有或财富的冲突要致命得多。[3] 与完全可以分割的金钱不同，尊严天生是不可妥协的：对于我的尊严，或我认之为神圣之物的尊严，你要么承认，要么不承认。唯有寻求“正义”的激情才能有真正的狂热、痴迷和憎恨。

盎格鲁—撒克逊式的自由民主，代表着不惜以早前的道德和文化视域为代价，开启一种冷酷的计算。理性的欲望必定会战胜寻求承认的不理性欲望，尤其是战胜高傲的主人寻求其优越性得到承认的优越意识。从霍布斯和洛克传统中发展出来的自由国家，与它自己的人民进行着一场长期的斗争。它设法对人民多样化的传统文化加以同质化，代之以教他们计算长远的自我利益。为了取代这种有自己“善恶”话语的有机道德共同体，人们必须学习一套新的民主价值：“参与”、“理性”、“世俗”、“流动”、“同情”和“宽容”。[4] 在定义终极的人类德性或人类之善的意义上，这些新的民主价值本来根本就不是价值。它们被认为只具有纯粹的工具性功能，是一个人要想成功地在和平繁荣的自由社会中生活，就必须养成的习惯而已。正因为此，尼采才把国家称作“冷酷怪物中的最冷酷者”，它通过把“千百种欲望”悬于人前来摧毁民族及其文化。

然而，民主要想运转起来，民主国家的公民就必须忘记其价值的工具性起源，并在他们的政治制度和生活方式中，发展出某种充满激情的非理性骄傲来。也就是说，他们之所以会热爱民主，并非因为民主必定好于其他可选方案，而是因为民主是他们自己的 。此外，他们必须不再把像“宽容”之类的价值仅仅看作达到目的的手段；为此，宽容在民主社会成了明确的德性。[5] 这种骄傲在民主中的发展，或者民主的价值向公民自我感觉的渗透，就是所谓“民主文化”或“公民文化”的创造。这种文化对于民主国家的长治久安至为关键，因为真实世界中没有哪个社会，单凭理性计算和欲望就能维持下去。

因此，文化——作为把某些传统价值转换成民主价值的抵抗形式——可以说构成了民主化的障碍。那么，哪些文化因素阻止了稳定的自由民主国家的建立？[6] 它们可以分为以下几类。

第一类与一个国家的民族、部族或种族意识的程度和性质有关。民族主义与自由主义本质上并不矛盾；事实上，在十九世纪德国和意大利的民族统一斗争中，民族主义和自由主义紧密地结合在一起。在1980年代波兰的国家复兴运动中，民族主义和自由主义是联合在一起的，今天，在苏联的波罗的海加盟国家争取独立的斗争中，民族主义和自由主义也是紧密相连的。只要民族、种族或部族没有成为公民身份和合法权利的唯一依据，那么寻求民族独立和主权的欲望，就可以被看作寻求自

主和自由的欲望的一种可能展现。独立的立陶宛可以是一个完全自由的国家，只要它保障所有公民的权利，包括选择留在那里的俄罗斯少数民族。

另一方面，如果一个国家的组成群体，民族主义或种族主义根深蒂固，无法形成共同的民族意识，或难以接受另一民族的权利，那么民主是不太可能在这样的国家出现的。因此，强烈的民族统一意识，必须要先于稳定的民主的出现，就像在英国、美国、法国、意大利和德国，民族统一的意识皆领先于民主的出现。这种统一意识的缺乏，正是苏联在瓦解为更小的民族单位之前，没有出现稳定民主的原因之一。[7] 秘鲁只有11%的人口是白人，他们是西班牙征服者的后代；其余的人口是印第安人，他们在地理上、经济上和精神上都与白人区隔开来。这种区隔将是秘鲁实现稳定的民主制度长期的严重障碍。南非的情形可以说也一样：不仅黑人与白人之间存在分裂，而且黑人内部也分裂为不同的种族群体，相互之间有着漫长的敌对历史。

对民主构成障碍的第二类文化因素与宗教有关。就像民族主义一样，宗教与自由民主也并无本质上的冲突，在宗教缺乏宽容和平等的那些地方除外。我们已经指出，黑格尔认为是基督教为法国大革命铺平了道路，因为它基于人的道德选择能力确立了人人平等的原则。今天，绝大多数民主国家都有基督教的宗教遗产，塞缪尔·亨廷顿曾指出，1970年以来的绝大多数新兴的民主政权都是天主教国家。[8] 因此，在某些方面，宗教似乎并不是民主化的障碍，反倒是民主化的助力。

但是，宗教本身并不创造自由社会；一定意义上，基督教必须通过其目标的世俗化废除自身，自由主义才会出现。在西方，一般认为这种世俗化的代表是新教。通过把宗教信仰变成基督徒与其上帝之间的私事，新教消除了独立的教士阶级以及较为普遍的宗教对政治的干涉。世界上的其他宗教也参与了这一世俗化的过程：比如，佛教和神道教，它们都把自己限于以家庭为中心的私人崇拜领域。印度教和儒教的遗产已经相互混合：尽管这两种宗教都是相对而言较为自由的学说，并且被证明与大多数世俗活动相容，但就其教义的实质而言，它们是有等级的，是不平等的。相反，正统犹太教和伊斯兰原教旨主义则是极权主义式宗教，它们试图控制人类生活的方方面面，无论公共的还是私人的，其中包括政治领域。这些宗教可以与民主相容——尤其是伊斯兰教与基督教一样确立了人人平等的原则，但是，它们难以与自由主义相协调，承认普遍权利，尤其是良心自由或信仰自由的权利。当代穆斯林世界唯一一个自由民主国家是土耳其，它也是二十世纪早期唯一一个为了创建世俗社会，而明确拒斥伊斯兰教遗产的国家，这也许就并不令人奇怪了。[9]

第三类制约稳定民主出现的文化障碍，与极度不平等的社会结构以及从中产生的心灵习性有关。根据托克维尔的说法，美国的民主之所以强大而稳定，要归因于这样一事实，即《独立宣言》和宪法制定之前，美国社会就是完全民主和平等的：美国人“生而平等”。也就是说，带到北美来的主流文化传统，是英国和荷兰的自由传统，而不是十七世纪葡

萄牙和西班牙的专制主义传统。与此相反，巴西和秘鲁继承了高度等级化的阶级结构，其中不同的阶级自私自利，相互充满敌意。

换句话说，主奴关系在一些国家要比在另一些国家更根深蒂固，也更加露骨。就像内战前的美国南方一样，拉丁美洲的许多地方公然存在着奴隶制，或者存在着大规模的农业庄园，后者使农民变为依附于地主阶级的实质上的农奴。这就导致了黑格尔描述的早期主奴关系所特有的情形：残暴懒惰的主人，以及充满恐惧且毫无自由观念的依附性的奴隶。与此形成鲜明对照的是，在哥斯达黎加这片孤立的、为人遗忘的西班牙帝国的土地上，由于没有农业庄园，并因此有着贫穷的平等，成了该国民主制度比较成功的一个因素。[10]

最后一类对稳定民主前景产生影响的文化因素，与一个社会自主地创造健康的公民社会的能力有关——这就是人们不依赖国家而能够发挥托克维尔所谓“结社的技艺”的领域。托克维尔认为，当民主是自下而上，而不是自上而下地进行时，运行得最好，也就是说，中央政府自然地从无数的地方政府机构和私人社团中产生，而这些机构正是自由和自制（self-mastery）的学校。毕竟，民主是个自治（self-government）的问题，如果人民有能力管理自己的城镇、公司、专业社团或大学，那他们就完全可能成功地管理好国家层面的事务。

反过来，这种能力常常与民主产生于其中的前现代社会的特征有关。有这样一种论点，统治前现代社会的都是一些强有力的中央集权国家，它们系统地摧毁了所有的中间权力来源，比如封建贵族或地方军阀，这些前现代社会一旦现代化，会比由国王和若干封建领主瓜分权力的封建社会，更可能产生威权统治。[11] 因此，俄国和中国这两个前革命时代巨大的中央集权的官僚帝国，都发展成了共产主义的极权国家，而英国和日本这两个显然的封建国家，维持着稳定的民主。[12] 这种解释说明了法国和西班牙这些西欧国家，在确立稳定民主的过程中为什么会遇到困难。在这两个国家，封建制度在十六、十七世纪被中央集权的现代君主制摧毁，留下来的唯有强大的国家权力，以及死气沉沉、软弱无力、依附于国家权威的公民社会。这些中央集权的君主政体造成了一种思维习惯，在此习惯下，人民没有能力私下自发地组织自己，没有能力在地方层面团结起来工作，也没有能力对自己的生活负责。在法国，若没有巴黎的许可，内地省份就不可能修桥铺路，这种中央集权的传统，从路易十三时代到拿破仑时代再到现在第五共和国，从未间断过，它如今仍体现在国务委员会（Conseil d’Etat）中。[13] 西班牙把类似的遗产留给了拉丁美洲的许多国家。

“民主”文化的力量，常常在很大程度上依赖于自由民主的各种要素出现的顺序。当今世界最有力的自由民主制度——如英国和美国——都是自由主义先于民主，或者说自由先于平等。也就是说，言论自由、结社自由以及政治参与这些自由权利，在扩展到所有人之前，只为少数精英——大部分是拥有土地的男性白人——享有。[14] 民主式的竞争和妥协，谨慎地保护失败者的权利，也是由具有相似社会背景和倾向的少数

精英群体先学会的，然后才为长期以来充满部族或种族仇恨的巨大的异质性社会所认可。这种顺序使自由民主的实践能够扎下根来，与最古老的民族传统融为一体。自由民主与爱国主义的同一，增强了它对于新解放群体充满激情的吸引力，从而将他们紧紧地与民主制度结合在一起，这种结合比一开始就让他们参与到其中更为强固。

所有这些因素——民族认同感、宗教、社会平等、公民社会习性以及自由制度的历史经验——共同构成了一个民族的文化。各民族在这些方面存在差异，这一事实说明了为什么同样的自由民主制度在一些国家比在另一些国家运行得更顺利，或者为什么同一个民族在一个时代拒斥民主，而在另一个时代毫不犹豫地接受民主。任何一个寻求扩展自由领域、巩固自由国家先进地位的政治家，都必须重视这些亚政治因素，正是这些因素限制了国家成功走向历史终结的能力。

尽管如此，仍有一些关于文化和民主的谬见应该避免。第一个谬见是这样一种观念，即文化因素构成了确立民主的充分 条件。因此，一位著名的苏联问题专家，仅仅因为苏联达到了一定程度的都市化、教育、人均收入、世俗化等，就确信勃列日涅夫时代的苏联存在着有效的多元化形式。但我们不应忘记，纳粹德国实际上也满足了确立稳定民主所必需的所有文化前提条件：民族统一、经济发达、大部分人是新教徒、有一个健康的公民社会，以及社会不平等状况并不比西欧的其他国家糟糕。然而，德国国家社会主义的那种充满激情的自我主张和愤怒的大迸发，完全淹没了理性的相互承认的欲望。

民主绝不会走后门；在某个关节点上，它只能产生于决心确立民主的深思熟虑的政治决断。政治领域仍是一个独立于文化领域的自主领域，有自己作为欲望、激情和理性的交汇点的特有尊严。若没有一批贤明得力的政治家，他们既懂得政治的艺术，又有能力把人民的根本倾向转变为持久的政治制度，就不会有稳定的自由民主。一些关于成功的民主转型的研究，强调了这种完全的政治因素的重要性，比如新的民主领导人，有能力在解决过去的军权滥用的同时使军队保持中立，有能力使象征符号（国旗、国歌等等）与过去保持连续性，以及有能力使所建立的政党制度的性质得以保持，无论这一民主制是总统制还是议会制。[15] 相反，一些关于民主失败的研究则不断表明，这些失败绝不是文化环境或经济环境不可避免的结果，实际上，它们常常源于个别政治家的某个具体的错误决策。[16] 拉丁美洲的国家在面对1930年代的世界性经济萧条时，绝不是被迫采取保护主义和进口替代政策的，但是，这些政策在随后几年破坏了稳定民主的前景。[17]

第二个可能也是更常见的错误，就是把文化因素当作确立民主的必要 条件。马克斯·韦伯对现代民主的历史起源有详尽的说明，他认为现代民主源自西方城市中特有的一些社会条件。[18] 一如往常，韦伯对于民主的说法充满着丰富的历史内容，也富有洞见。但是，他把民主描绘成某种只能在西方文明一隅所具有的特定文化和社会环境中产生的东西。民主的出现是因为它是最合理可行的政治制度，它“适合于”不同文

化所共有的更广泛的人性，这一事实并未得到韦伯的足够重视。

有许多这样的例子，这些国家并没有达到确立民主所需的文化“前提条件”，可是它们仍通过努力达到了令人惊讶的高度稳定的民主。这种情形主要的例子是印度，这个国家既不富有、工业也不发达（尽管某些经济部门技术上非常先进），而且民族矛盾重重，也不信奉新教，尽管如此，它自1947年获得独立以来却一直保持着有效的民主制度。过去的其他时代，有些国家的人民被认为在文化上全都没有资格达到稳定的民主：如德国人和日本人走不出他们自己的威权传统；因为有天主教这个不可逾越的障碍，西班牙、葡萄牙和许多拉丁美洲国家很难实现民主，就像东正教是希腊和俄国实现民主的不可逾越的障碍一样。人们认为，东欧人民对西欧的自由民主传统既没有兴趣，也没有实现的能力。由于戈尔巴乔夫的改革没有产生任何清晰的效果，苏联内外的许多人就认为俄罗斯民族在文化上没有能力保持民主：他们既没有民主传统，也没有公民社会，数世纪以来都处于暴君的统治之下。然而，所有这些地方都出现了民主制度。在苏联，鲍里斯·叶利钦领导下的俄罗斯议会就像是一个常设的立法机构一样运行着，同时在1990—1991年间，一个日益扩大的、生气勃勃的公民社会开始自发地产生出来。民主观念广泛深入人心，因此企图在1991年8月发动政变的强硬派遭到了普遍的抵抗。[19]

我们常常听到这样一种论点，说某个国家之所以无法民主化，是因为这个国家此前没有民主传统。如果这后一点是必要条件，那么没有任何国家可以成为民主国家，因为没有哪个民族或文化（包括西欧的民族和文化）不是始于强有力的威权传统的。

进一步的考虑表明，文化与政治、民族与国家之间的划分并不十分明确。国家可以在塑造 人民，也就是说，在确立民族的“善恶话语”以及创造新习惯、新风俗和新文化方面，发挥极其重要的作用。美国人并不完全是“生而平等”的，他们在美国建国之前，殖民地还未脱离英国而独立的时候，就已经在州和地方实行自治，从而“形成平等”。美国建国显然的民主性质，是后来世世代代形成民主美国人的原因，这种民主的美国人，是历史上从未有过的人类样式（托克维尔曾有精彩的描绘）。文化并不是自然规律那样的静态现象；它们是人的创造，一直处在演化过程中。它们会受到经济发展、战争和其他民族创伤、移民或有意识的选择的修正。因此，民主的文化“前提条件”尽管确实重要，但也不必绝对化。

另一方面，民族及其文化的重要性显明了自由理性主义的局限，或者换一种说法，它使理性的自由制度依赖于非理性的激情。理性的自由国家不可能通过一次选举产生。同样，若没有某种程度对于国家的非理性的爱，若没有对诸如宽容这些价值的本能的忠诚，它也无法存在下去。如果当代的自由民主国家的稳健依赖于公民社会的稳健，而后者的稳健又依赖于人民自发的结社能力，那么很显然，自由主义必须超越自己的原则才能成功。托克维尔曾指出，公民社团或共同体常常不是建立在自由原则之上，而是基于宗教信仰、种族和其他非理性的依据。因

此，成功的政治现代化，要求在自己的权利和宪法框架内，保存一些前现代的东西，它们是民族遗绪和国家的不完全胜利的体现。

[1] *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954), pp. 160—161.

[2] 当然，恰如科耶夫指出，基督徒的永生信仰也有一定的欲望成分。基督徒对恩宠的欲望与寻求自我保存的自然本能相比，其动机并不更高尚。生命的延续就是害怕暴死的人的终极满足。

[3] 当然，如前所述，大量冲突表面上是围绕物质对象，比如一个省或一个民族的财宝，事实上在这种冲突下面掩藏着的是征服者寻求承认的斗争。

[4] 这些术语都出自现代社会科学，目的是确定使现代自由民主制得以可能的“价值”。比如，根据丹尼尔·勒纳（Daniel Lerner）的说法，“这一研究的一个主要假设是，高度的同情能力只是在以工业化、城市化、有文化和参与 为显然特征的现代社会中才是卓越的个人品格”（Lerner 1958, p. 50）。“公民文化”一词，最初的使用者是爱德华·希尔斯（Edward Shils），他把它定义为“第三种文化，既不是传统的，也不是现代的，但同时分有这两者：它是一种基于交流和说服的多元文化，一种具有共识和多样化的文化，一种容许变化但有所节制的文化”。Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963), p. 8.

[5] 宽容这种德性在现代美国的核心地位，艾伦·布鲁姆在*The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988)中有非常巧妙的描述，尤其是在第一章中。与之相反的恶性，即不宽容，如今被认为比诸如野心、好色、贪婪等这些传统的恶性更难让人接受。

[6] 见戴蒙德—林茨—李普塞特（Diamond-Linz-Lipset）的系列丛书*Democracy in Developing Countries* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988a)每一卷前面对于民主的前提条件的概述；尤其是关于拉丁美洲的第四卷的概述（1988b），pp. 2—52. 也见亨廷顿关于民主的前提条件的论述，(1984), pp. 198—209.

[7] 丹科瓦特·罗斯托（Dankwart Rustow）为民主所列的前提条件中，真正名副其实的唯有民族统一，见 “Transitions to Democracy,” *Comparative Politics* 2 (April 1970): 337—363.

[8] 塞缪尔·亨廷顿认为，参与到当前的民主化浪潮“第三波”的大部分国家是天主教国家，使这一浪潮在某种意义上成了一种天主教现象，这与1960年代天主教有意识地向更加民主、更加平等的方向发展有关。尽管有一些显然符合这一论点的证据，但似乎回避了问题的实质，即为何天主教意识那时发生改变。当然，天主教信条中没有什么东西天然地会使其向民主政治发展，也没有什么可以用以虚构如下的传统论点：天主教会的威权和等级结构使其偏好威权政治。天主教意识发生变化的主要原因，似乎是（1）民主观念的普遍合法性影响到了天主教思想（而不是民主观念产生自天主教思想）；（2）1960年代绝大多数天主教国家的社会经济发展水平提高；以及（3）马丁·路德之后四百年来天主教会长期的“世俗化”。见Samuel Huntington, “Religion and the Third Wave,” *The National Interest* no. 24 (Summer 1991) :29—42.

[9] 在国家世俗化之后，甚至土耳其也在维持民主制度方面存在问题。1984年，在三十六个以伊斯兰教为主的国家中，自由之家（Freedom House）把其中的二十一个列为“不自由”，十五个列为“部分自由”，没有一个是“自由的”。引自Huntington (1984), p. 208.

[10] 见Harrison (1985), pp. 48—54对于哥斯达黎加的论述。

[11] 该论点最显然出自巴林顿·莫尔（Barrington Moore）的*Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966).

[12] 这一论题的诸多问题限制了它的解释力。许多高度中央集权的国家后来发展成了极其稳定的自由民主国家，比如瑞典。一些论者认为，封建制度跟其对立面一样，都是后来的民主发展的障碍，这就与北美和南美的经历极其不同。见Huntington (1984), p. 203.

[13] 法国一直以来都在努力打破自身的这种中央集权习性，包括把教育等领域的权力下放到地方的民选机构。近来的保守主义和社会主义两派政府都在朝这个方向努力。但这些削弱中央集权的努力的最终成效，仍有待观察。

[14] 关于顺序问题，罗伯特·达尔（Robert A. Dahl）提出了一个类似的论点，认为首先是民族认同，然后是有效的民主制度，再次是扩大的参与，*Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 36. 也见Eric Nordlinger, “Political Development: Time Sequences and Rates of Change,” *World Politics* 20 (1968): 494—530; 以及Leonard Binder, et al. *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

[15] 比如，如果智利实行的是议会制而不是总统制，1970年代的智利民主政体或许就可以避免垮台，因为议会制可以解散政府并重新组阁，而无需破坏国家的整个制度结构。关于议会制与总统制的比较问题，见Juan Linz, “The Perils of Presidentialism,” *Journal of Democracy* 1, no. 1 (Winter, 1990): 51—69.

[16] 这是下面这本书的主题，Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[17] 关于这个一般问题，可再次参见Diamond et al. (1988b), pp. 19—27. 一直到二战结束之前，比较政治学的研究集中于宪法和法理。受大陆社会学的影响，战后“现代化理论”在解释民主成功的起源时，忽视了法律和政治，而几乎完全集中于基础性的经济、文化和社会因素。在过去的二十年里，出现了一种回归到从前的视角的迹象，这与耶鲁大学的胡安·林茨的学派有关。林茨及其团队并不否认经济因素和文化因素的重要性，但他们同时适当地强调了政治的自主和尊严，并使之与亚政治的领域更好地保持平衡。

[18] 根据韦伯的说法，西方的自由之所以存在，是因为西方的城市基于由独立武士组成自我防卫组织，是因为西方的宗教（先是犹太教，然后是基督教）净化了魔幻化和迷信化的阶级关系。特别是中世纪的一些创制，比如行会制度，在解释中世纪城市出现自由和相对平等的社会关系时是必须考虑的。见韦伯的*General Economic History* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1981), pp. 315—337.

[19] 尽管我们看不出戈尔巴乔夫的第一轮改革将会使苏联确立持久的民主制度，但可以肯定的是，让民主在下一代中

扎根绝不存在什么不可逾越的文化障碍。根据教育水平、城市化、经济发展等因素来看，俄罗斯实际上比已经成功实现民主化的第三世界国家印度和哥斯达黎加更具诸多优势。实际上，某个民族因深刻的文化原因而无法实现民主，这种信念才是民主化的重大障碍。苏联精英中间存在的某种恐俄症，对苏联公民掌控自己生活的能力的悲观态度，以及强权国家权威必然出现的宿命论信念，在某个时候成了自我实现的预言。

第21章

# 工作的激情起源 [1]

黑格尔……认为劳动是人的本质，是人的真正本质。

——卡尔·马克思 [2]

倘若发达工业化与民主之间有如此强的相关性，那么国家保持经济长期发展的能力，对于它们创造和维持自由社会的能力似乎就特别重要。然而，尽管绝大多数成功的现代经济体是资本主义的，但并非所有的资本主义经济体都是成功的——或者，至少有些资本主义经济体不如另一些成功。就像形式上的民主国家在维持民主的能力上反差很大一样，形式上的资本主义经济体在发展经济的能力上也同样有着巨大差异。

亚当·斯密认为，国与国之间财富差距的主要根源是政府政策的明智与否，因为人类的经济行为一旦摆脱了错误政策的限制，多少是具有普遍性的。因此，资本主义经济体各自成就方面的诸多差距，事实上可以追溯到政府政策的差别。恰如此前指出的那样 [3] ，拉丁美洲许多表面上的资本主义经济体实则是重商主义的怪胎，长年累月的国家干预降低了效率，挫伤了企业家的进取精神。相反，战后东亚许多国家的经济成功，则可以追溯到这一地区采用了明智的经济政策，比如保持竞争的国内市场。无论是西班牙、韩国或墨西哥的经济开放和发展，还是阿根廷的工业国有化及其崩溃，都最鲜明地体现出了政府政策的重要性。

然而，人们觉得，政策上的差异只是其中一个因素，文化也会以某些重要的方式影响经济行为，就像它会影响一个民族维持稳定民主的能力一样。这一点最为显然地体现在对劳动的态度上。根据黑格尔的说法，劳动是人的本质 ：劳动着的奴隶创造了人类历史，正是他们把自然世界改造成了人可以居住的世界。除了少数懒惰的主人之外，所有人都劳动：然而，他们在劳动的方式和程度上存在着巨大差异。这些差异传统上都放在“工作伦理”这一标题下讨论。

在当代世界，谈论“民族性格”似乎不能让人接受：关于一个民族的伦理习惯的概括，据说是无法“科学地”加以测量的，因此，通常根据轶事趣闻所做的概括，难免落入俗套且误人耳目。关于民族性格的概括，也与我们时代的相对主义和平等主义倾向背道而驰，因为它们几乎总是对所讨论的文化的相对价值有一种潜在的价值判断。没有人愿意听到别人说自己的文化助长懒惰和不诚实；而实际上，这样的判断常常被大量滥用。

尽管如此，任何一个在国外旅行过或居住过的人都必定注意到，各地的人对于劳动的态度深受其民族文化的影响。某种程度上，这些差异是可以通过实证来测量的，例如，可以观测一下马来西亚、印度或美国这些多民族社会的不同群体的相对经济成就。欧洲的犹太人，或中东的希腊人和亚美尼亚人，以及东南亚的中国人，这些民族突出的经济成就有目共睹，无需资料加以证实。在美国，托马斯·索维尔（Thomas Sowell）曾指出，从西印度群岛自愿移民来到美国的黑人，与从非洲作为奴隶直接贩卖到美国的黑人，他们的后代在收入和教育方面存在着显著差异。[4] 这些差异表明，经济成就不只是与环境条件有关，比如经济机遇的存在与否，也与种族群体自身的文化差异有关。

除了人均收入这种衡量经济成就的显著标准之外，不同文化对于劳动所采取的不同态度比较起来也有许多微妙的差异。这里稍举一例，二战时期英国科学情报的奠基人之一琼斯（R. V. Jones）讲过一个故事，说英国如何在战争初期能完好无缺地截获德国的全部雷达并把它运回国。英国当时已经发明了雷达，并且技术上要比德国先进，然而，德国的机器质量出人意料地好，因为它的天线容差要好于英国生产的同类产品。[5] 德国在保持高度熟练的工业技艺的传统方面长期以来优于其欧洲邻国，在汽车和机床工业方面尤为明显，这是一种根据“宏观”经济政策无法解释的现象。其最终的原因必须在文化领域里找。

从亚当·斯密开始的传统自由主义经济理论认为，劳动本质上是一种不愉快的活动[6]，人们之所以从事劳动完全是为了劳动创造物的效用。[7] 由于这种效用主要是在休闲中来享受；因而在某种意义上，人类劳动的目的不是为了工作，而是为了休闲。人的劳动会有一个临界点，那就是劳动的边际负效用——也就是说，加班到很晚或星期六上班的不愉快——开始超过源于劳动的物质利益的效用。每个人的劳动生产力各有不同，对劳动的负效用的主观评价也各不相同，但是，他们愿意劳动到何种程度，本质上是一种理性计算的结果，即他们在劳动的不愉快感和劳动成果给他们带来的愉快感之间做出的衡量。对于单个工人而言，更繁重的劳动需要更高的物质利益的激励：若老板愿意为超时劳动提供双倍的工资，工人就更有可能加班。因此，根据传统的自由主义经济理论，欲望和理性就足以说明对待劳动的不同态度。

相映成趣的是，“工作伦理”一词本身就意味着，人们劳动方式和投入程度上的差异是由文化和习俗决定的，因此在某些方面与激情相关。事实上，完全根据传统自由主义经济理论的效用术语，是很难对一个人或一个民族所具有的强烈的工作伦理作出充分说明的。以当代的“A型”人格为例，他们多为高薪的律师或公司经理，或充满竞争的日本跨国公司所雇用的日本“工薪人员”。这些人在职业生涯上升阶段，可以很轻易地每周工作七十或八十小时，休假几乎没有或者很短。他们可能比没那么拼命的其他人工资更高，但是他们投入工作的程度并不完全是为了报酬。事实上，从严格的效用的观点来看，他们的行为是非理性的[8]：他们工作如此拼命，是没有工夫花钱的；他们无法享受闲暇，因为他们根本就没有闲暇；而且在这一过程中，他们糟蹋了自己的健康和安逸

的退休生活，因为他们早逝的可能性很大。人们可以说，他们是为了自己的家庭在工作，或者为了下一代在工作，无疑，这多少也是工作的动机，但绝大多数“工作狂”几乎从未照看过自己的孩子，而且常常一心扑在事业上，牺牲自己的家庭生活。这些人如此拼命地工作，只部分与金钱报酬有关：他们显然从工作本身，或者工作带来的地位和承认中获得了满足。他们的自我价值感，与他们工作的努力和熟练程度，与他们在公司阶层的升迁速度，以及与他们得到他人的尊重程度，紧密相关。甚至他们的物质财富带给他们的享受，更多是因为物质财富带来的名声，而不是这些财富的实际用途，因为他们没有多少时间去享用。换句话说，工作是为了满足他们的激情，而不是他们的欲望。

事实上，许多关于工作伦理的经验研究都认为它们有效用之外的起源。其中最为著名的当属马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*，1904—1905）。韦伯绝不是第一个注意到新教尤其是加尔文教和清教主义与资本主义经济发展之间关系的人。实际上，在韦伯撰写这部著作的时代，这种看法极其常见，甚至他觉得要反驳它反倒是一种负担。[9] 自这本书出版以来，他的论点就受到无休止的争论。韦伯在宗教与经济行为之间假定了特定的因果关系，尽管许多人对此表示怀疑，但几乎没有人否认它们之间存在着紧密联系。[10] 新教与经济增长之间的关系，如今在拉丁美洲依然很明显，在那里，人们大规模地改信新教（通常是北美的福音教派）之后，恰好个人收入大幅度地上升，犯罪、吸毒之类的行为急剧减少。[11]

韦伯想要说明的是，为什么资本主义早期的企业家毕生致力于积累财富，却似乎对消费这笔财富几无兴趣。他们的节俭、自律、诚实、清洁以及对纯粹享乐的厌恶，构成了一种“现世的禁欲主义”，韦伯认为这是加尔文派宿命论学说的变形。工作并不是一项为了效用或消费的不愉快活动；它是信徒寄予希冀的一项“天职”，反映了他得救或受罚的情形。工作为的是一个完全非物质和“非理性的”目标，即为了表明自己是“上帝的选民”。信徒工作时的献身和自律，无法用任何世俗的关于快乐和痛苦的理性计算来解释。韦伯认为，奠定资本主义的原初精神动力已经随时间而衰微，为物质财富而工作已重新渗入资本主义。尽管如此，“天职中的义务理念”仍“像死去的宗教信仰的幽灵一样”在当代世界游荡，若不提及这一精神起源，现代欧洲的工作伦理是无法得到充分解释的。

在其他文化中，人们也找到了与“新教伦理”类似的宗教思想，可用以解释其经济的成功。[12] 比如，罗伯特·贝拉（Robert Bellah）曾表明，当代日本的工作伦理可以追溯到某些日本宗教，就它们的功能而言，与加尔文主义相当。比如，佛教的净土宗强调节约、俭朴、诚实、勤奋以及对于消费的禁欲态度，同时在某种程度上为挣钱正了名，挣钱为日本早期儒教传统所不认可。[13] 石田梅岩的“心学”运动虽在影响上不及净土宗，但也宣扬一种“现世的神秘主义”，强调节约和勤奋，轻视消费。[14] 这些宗教运动与武士阶层的“武士道”伦理相吻合。后者是一

种贵族战士的意识形态，强调甘冒死亡的危险，但不鼓励主人懒散，而是注重禁欲、节约，尤其注重学习。因此，日本不必在输入海军技术和普鲁士宪法的同时，引进强调禁欲的工作伦理和合理性的“资本主义精神”；因为这种精神自始就存在于日本的宗教和文化传统中。

以上说的是宗教信仰促进经济发展或使之得以可能的情形，与此相反，也有许多宗教和文化成为经济发展的障碍的情形。比如，印度教是少数几个并非基于人人平等学说的伟大的世界宗教之一。印度教的学说把人区分成一系列复杂的社会等级，其中每一个等级都有明确的权利、特权和生活方式。非常悖谬的是，印度教对印度的自由政治实践并未构成多少障碍（尽管日益增长的宗教不宽容表明这种情形早晚会结束），但是似乎阻碍了经济的发展。人们通常把这种情形归于如下事实：印度教把较低社会等级的贫困和不流动性圣洁化，一方面许诺他们来生托生于更高的社会等级，另一方面要他们安于现世已有的身份。印度教这种使贫困圣洁化的传统，被现代印度之父甘地（Gandhi）加以现代包装并发扬光大，他宣扬简朴的农民生活，以之为精神充实的德性。印度教或许因此减缓了印度赤贫者日常生活的负担，而且这种宗教的“灵性”还以其魅力强烈吸引着西方的中产阶级年轻人。但是，它会使其信徒陷入“现世”的懒散与怠惰，这在许多方面都与资本主义精神背道而驰。印度有许多成功的企业家，但他们（与海外华人一样）似乎在印度文化之外才更富有进取心。注意到许多伟大的印度科学家都是在国外工作，小说家奈保尔（V. S. Naipaul）评论说：

> 印度的贫困比任何机器都更让人丧失人性；而且，印度人比任何生活在机器文明下的人都更像是零件，被“法”（dharma）的观念锁闭在最狭隘的顺从之中。科学家一回到印度，就要收敛他在国外发展出来的个性；他重新从种姓身份中获得安全感，世界再次变得简单。这里有许多琐细的规则，如敷上绷带一般给人慰藉；一度激发了创造力的个人洞见和判断，被当作包袱一样抛弃……种姓的黑暗不仅在于贱民制度的存在及因之对印度满地污秽的神圣化；而且对于一个正力求成长的印度而言，这种黑暗还在于其要求逆来顺受、安于现状、不鼓励冒险，以及剥夺人的个性和脱颖而出的机会。[15]

贡纳尔·缪尔达尔（Gunnar Myrdal）在他研究南亚贫困的巨著中得出结论说，印度宗教完全是“一种令社会怠惰的巨大力量”，根本无法像加尔文主义或净土宗那样成为变革的积极动力。[16]

因为考虑到类似印度教要对贫穷加以神圣化的例子，绝大多数社会科学家已经认定，宗教是在工业化影响下必将衰落的“传统文化”之一。宗教信仰本质上是非理性的，因此最终必须在构成现代资本主义的理性

占有面前让步。但是，如果韦伯和贝拉的说法是正确的，那么某些 形式的宗教信仰与资本主义之间并不存在根本的张力：其实，在欧洲和日本，资本主义都受到宗教学说的极大促进，因为它们鼓励“出于天职”的劳动，即为劳动而劳动，而不是为了消费而劳动。赤裸的经济自由主义——这种学说号召人们理性地对待满足各自的财产欲望的问题，由此无限地让自己变得富足——可能足以解释绝大多数资本主义社会的运行，但对那些充满竞争、富有活力的资本主义社会，它无法给出一个完全的说明。最成功的资本主义社会之所以达到顶峰，是因为它们碰巧具有一种本质上 非理性的、“前现代的”工作伦理，这种工作伦理使人们觉得工作本身就是回报，因而愿意过着禁欲的生活，甚至英年早逝也在所不惜。这种情形意味着，甚至在历史的终结处，为了保持我们理性的、自由主义的经济世界运行，或者至少为了保持我们位于世界经济大国的前列，某种形式的非理性激情仍是必要的。

人们可以反驳说，无论这种工作伦理在欧洲和日本有什么样的宗教起源，但是，由于现代社会的全面世俗化，它们如今完全丧失了各自的精神来源。人们不再相信自己是“出于天职”而工作，而是像资本主义法则规定的那样，是出于对自己利益的理性追求而劳动。

资本主义工作伦理与其精神根源的分离，以及强调即时消费的合法性和可欲性的文化的发展，已经让很多观察家预言工作伦理会急剧衰退，以及由此而来的资本主义本身的弱化。[17] “丰裕社会”的实现将扫除一切自然需要的残渣，从而使人们追求和享受闲暇而非工作。关于工作伦理衰退的预言似乎得到1970年代许多研究的支持，这些研究表明，工人的专业标准、自律和动力日益恶化已经是美国经理阶层的一般共识。[18] 今天，几乎没有几个公司经理会是韦伯所描述的禁欲式节俭的典范。人们认为，工作伦理的败坏并不是因为受到正面抨击，而是由于与这种现世禁欲主义相矛盾的其他价值的提升，比如“自我实现”，或者不仅要工作而且要“有意义地工作”的欲望。在日本，尽管工作伦理仍很浓厚，但工作价值逐步退化这一过程在未来也可能会是一个问题，因为那里的董事和经理如今与美国和欧洲的同行一样世俗，丧失了他们文化的精神根源。

这些关于工作伦理的衰退的预测是否也适合于美国，还有待观望。从目前来看，1970年代那种工作伦理日益弱化的倾向似乎倒转了过来，至少在没干过的专业人员和经理阶层中间是如此。[19] 出现这种情形，主要原因似乎是经济的，而不是文化的。对于许多阶层的人而言，真实的生活水准和工作保障在1980年代期间都有所下降，人们发现必须更加努力工作才能维持现状。甚至对在这一时期享有更高物质繁荣水平的人而言，理性的自我利益的追求也会继续刺激他们更勤奋地长期工作。有些人像马克思那样出于担忧消费主义的后果而认同工作伦理，他们总是忘记了人的欲望和不安全感是富有弹性的，它们会一直驱使人们工作到身体极限。如果我们对比一下东德工人和西德工人的生产力，理性的自我利益在激发工作伦理上的重要性就很明显，因为他们享有共同的文化，却面对着不同的物质激励。资本主义西德存在着浓厚的工作伦理，

与其说是韦伯所谓的“死去的宗教信仰的幽灵”萦绕不散的见证，不如说是与理性相连的欲望的力量的见证。

尽管如此，在同样主张经济自由主义并视理性的自利为理所当然的国家之间，对待工作的态度仍有重大差异。这一情形似乎反映了一个事实，即在一些国家，激情在现代世界于宗教之外找到了可以承载自身的新对象。

比如，日本文化（就像东亚的其他文化一样）更倾向于群体而不是个人。这些群体从最小最直接的家庭开始，然后通过在成长和接受教育期间形成的各种主顾关系扩展开来，其中包括工作的公司，以及在日本文化的意义上最大的群体——民族。个人的身份在很大程度上淹没在所属群体的身体中：他不是为自己的短期利益工作，而是为更大的群体，为自己所属的群体工作。他的地位很少是由他个人成就决定，而是由他所属集团的成就决定。因此，他对群体的忠诚就有一种高度的激情特性：他为群体给予他的承认工作，为其他群体对自己所属群体的承认工作，而不是为构成其眼前物质利益的薪水工作。当其所寻求承认的群体是民族时，结果就是经济民族主义。而且事实上，与美国相比，日本有更多的经济民族主义倾向。这种民族主义不是表现为公然的保护主义，而是表现为较为隐蔽的形式，比如日本厂商保留的传统国内供应网络，以及宁愿高价购买日本产品的观念。

正是这种群体身份使得某些日本的大公司能有效地实行终身雇佣这样的制度。根据西方经济自由主义的观念来看，终身雇佣由于使雇员太有安全感而有损于经济效率，就像大学教授获得终身教职后就不再写书一样。共产主义世界中每个人实际上也是终身雇佣的，其经验也证实了这一观点。最有才华的人应从事最具挑战性的工作，也应得到最高的薪水作为报酬；反过来，公司必需能够裁去无用的职员。根据古典自由主义经济学的看法，主顾忠诚造成市场僵化，制约经济效率。然而，在日本文化培育的群体意识背景下，公司对其工人表现出的那种家长式忠诚，会得到工人加倍努力工作的回报，他们不仅为自己工作，而且为了更大组织的荣耀和声誉工作。这个更大的组织不仅是代表着每日的薪水，它还是承认之源乃至家人和朋友的保护伞。日本人极度发达的民族自我意识在家庭或公司之外，为他们提供了更深层次的身份和动机来源。因此，甚至在一个宗教精神消失殆尽的时代，工作伦理通过在劳动中创造一种骄傲而得到维持，当然，这种劳动是基于一系列重叠的较大共同体的承认。

这种极度发达的群体意识在其他亚洲国家也很典型，但在欧洲则很少见，而在美国则几乎完全没有，因为在那里，终生忠诚于一家公司这种观念常常被认为完全无法理解。不过，在亚洲之外，也有某些有助于维持工作伦理的群体意识。比如在瑞典和德国这些欧洲国家，经济民族主义就得到了很好的发展，即公司管理层和工人都有一起工作努力扩大出口市场的共同欲望。手工业行会传统上是群体身份的另一个来源：高度熟练的技师工作不是为了打卡，而是因为他从劳动中感到骄傲。自由

职业者可以说也是如此，相对较高的资格标准让他们的激情得到满足。

共产主义在经济上的崩溃告诉我们，在激发一种浓厚的工作伦理上，某些形式的群体意识要比个体的自利差多了。东德或苏联的工人是在地方党干部的恐吓下才为建设社会主义工作，或者被迫放弃周末来表明与越南人或古巴人团结一致，他们只是把工作看作尽一切可能逃避的负担。在几十年习惯于国家福利之后，东欧那些正在民主化的国家都面临着基于个体自我利益重建工作伦理的问题。

但是，某些成功的亚洲和欧洲经济体的经验表明，在那些实行具有个人激励网络的资本主义制度的国家中，位于西方自由主义经济理论核心的个体自我利益，对某些群体利益而言可能是一种低劣的动机来源。在西方，人们一直承认为家庭工作比为自己工作更努力，而且在战争或危机时期，他们会响应号召为国家工作。此外，美国或英国那种仅仅基于理性欲望的高度原子化的经济自由主义，在某一点上会具有经济上的反生产性。一旦工人不以工作为荣，而只是把工作看作可以出售的商品，或者，一旦工人和管理阶层彼此把对方看作零和游戏中的敌对者，而不是与其他国家的工人和管理阶层竞争的潜在合作者，这种情形就会出现。[20]

文化影响一个国家确立和维持政治自由主义的能力，同样，文化也影响一个国家运行经济自由主义的能力。如同在政治民主的情形中，资本主义的成功在某种程度上依赖于前现代文化传统在现代的保留。经济自由主义和政治自由主义一样，并非完全自立，而是依赖于一定程度的激情。

众多国家对政治自由主义或经济自由主义的广泛接受，并不会消除它们基于文化而形成的差异，而且由于意识形态斗争趋于缓和，这些差异无疑会变得越来越显著。尽管日本和美国至少在形式上都采用了同样的政治和经济制度，但是，在许多美国人看来，与日本的贸易争端比全世界的自由问题更严重。就这一点而言，日本对美国长久以来难以消除的贸易顺差，更多是高储蓄率或日本供应商的封闭性这些文化因素的产物，而不是法定的保护主义的产物。冷战时期的意识形态冲突，一旦斗争双方在某个具体的政治问题（比如柏林墙）上妥协，或者有一方完全抛弃其意识形态，就会彻底解决。但是，表面上都是自由民主资本主义的国家之间长期以来的文化差异，更难以消除。

日本与美国之间体现在对工作的态度中的这些文化差异，与以日本和美国为一方、以资本主义未能成功实现的第三世界为另一方这两者之间的文化差异相比，实在是微不足道。经济自由主义为所有愿意利用它的民族提供了最理想的繁荣之路。对于许多国家而言，问题仅仅在于采用正确的市场导向政策。但是，政策只是高速发展的必要前提条件。“非理性的”激情形式——宗教、民族主义以及专业人员保持工作标准和以工作为荣的能力——继续以各种有利于民族富强或导致贫困的方式影响着经济行为。这些差异的持续存在或许意味着，国际生活将日益被看作是

不同文化的竞争，而不再是对立意识形态的竞争——因为经济上成功的国家将按照相同路线组织政府。

[1] 由于是在黑格尔和马克思的语境下，这一章的工作（work）一词与劳动一词意思差不多，为了依从行文的习惯，work有时译为工作，有时译为劳动。——译者

[2] 引自Kojève (1947), p. 9.

[3] 见本书第二部分中的“录像机的胜利”。

[4] 见Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (New York: Quill, 1983); and Sowell, “Three Black Histories,” *Wilson Quarterly* (Winter 1979): 96—106.

[5] R. V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939—1945* (New York: Coward, McCann, and Geoghan, 1978), pp. 199, 229—230.

[6] 劳动本质上是一种不愉快的活动，这一观念深深地植根于犹太—基督教传统。在希伯来圣经的创世叙事中，劳动是以上帝创世的形象进行的，但它也是作为人的堕落的结果而加给人的一个诅咒。“永生”的内容不是劳动，而是“永恒的休憩”。见Jaroslav Pelikan, “Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition,” in Pelikan et al., *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern* (Washington, D. C.: Library of Congress, 1985), pp. 9, 19.

[7] 这一观点也会为洛克支持，他认为劳动不过是生产用于消费的东西的一种手段。

[8] 现代经济学家试图用一个纯形式的“效用”定义来解释这种人的行为，这个定义把人实际追求的一切目的都包括在内。也就是说，现代的工作狂可以从其劳动中获得一种“精神效用”，就像韦伯笔下禁欲的新教企业家从其永恒拯救的希望中获得一种“精神效用”一样。对金钱、闲暇、承认或永恒拯救的欲望都可以囊括在效用这个形式主题之下，这一事实表明经济学中的这些形式定义不足以解释人类行为的真正意义。这样一来，尽管挽救了这一理论，但这一无所不包的效用定义不再有任何真正的解释力。
较为明智的做法是坚持传统经济学的“效用”定义，使它的用法局限于较为有限的常识意义：效用就是主要通过获得财产或其他物质财富以满足人的欲望或减轻人的痛苦的东西。因此，为了一种纯粹的激情满足而每日克制其肉欲的禁欲者，不能说是一个“效用的最大化者”。

[9] 韦伯自己提到的已经注意到新教与资本主义之间关系的作家，有比利时的埃米尔·德·拉弗莱（Émile de Laveleye），这个人在1880年代撰写了一部被广为使用的经济学教材，以及英国批评家马修·阿诺德（Matthew Arnold）。其他人还有俄罗斯作家尼古拉·梅利古诺夫（Nikolay Mel’gunov）、约翰·济慈（John Keats）和巴克尔（H. T. Buckle）。关于韦伯的论点的先例，见Reinhold Bendix, “The Protestant Ethic—Revisited,” *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April 1967): 266—273.

[10] 韦伯的许多批评者指出，资本主义早于宗教改革就出现了，比如犹太共同体或意大利天主教共同体中就已经有资本主义了。其他人则指出，韦伯所讨论的清教主义是一种没落的清教主义，它只在资本主义传播开来之后 才出现，因此它只能是资本主义的载体，而不会是资本主义的源头。最后，还有观点认为，新教和天主教共同体相对繁荣的情形，用反宗教改革为经济理性主义创造的障碍来解释，要比用新教的积极贡献来解释，更为恰当。
关于韦伯的这一论点的一些批评性文献包括：R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, “Calvinism and Capitalism,” *Harvard Theological Review* 21 (1929) 163—191; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian* Churches (New York: Dutton, 1915); and H. H. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933). 也见Strauss (1953), footnote 22, pp. 60—61. 施特劳斯指出，在宗教改革之前曾有一场理性哲学思想的革命，后者也能为物质财富的无止尽积累背书，它们共同促成了资本主义合法性的普及。

[11] 见Emilio Willems, “Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile,” in S. N. Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* (New York: Basic Books, 1968), pp. 184—208; 哈里森（Lawrence E. Harrison）论文化对进步的影响的书，已列入Basic Books丛书将于1992年出版；以及David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestanism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). 当代拉丁美洲的“解放神学”是反宗教改革的一个值得注意的继承，因为它使理性的、无限的资本主义积累丧失合法性。

[12] 韦伯自己也写了关于中国宗教和印度宗教的书，用以解释资本主义精神为什么没有在那些文化中产生。这一观点与为什么这些文化鼓励或抑制从外部输入资本主义的问题稍有不同。关于这后一点，见David Gellner, “Max Weber, Capitalism and the Religion of India,” *Sociology* 16, no. 4 (November 1982): 526—543.

[13] Robert Bellah, *Tokugawa Religion* (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 117—126.

[14] Ibid., pp. 133—161.

[15] *India: A Wounded Civilization* (New York: Vintage Books, 1978), pp. 187—188.

[16] 除了印度教造成的精神懒散之外，缪尔达尔还注意到，在一个非生产性牛达到庞大的人口总数一半的国家中，印度禁止对牛的屠宰本身也是经济发展的主要障碍。Gunar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (New York: Twentieth Century Fund, 1968), vol. 1, pp. 89—91, 95—96, 103.

[17] 这一论点见Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976), p. 21. 也见Michael Rose, *Reworking the Worth Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics* (New York: Schocken Books, 1985), pp. 53—68.

[18] 见Rose (1985), p. 66；也见David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work* (New York: Amacom, 1980), pp. 12—15, 73.

[19] 根据劳动局的统计数据，1989年有将近24%的美国工人每周工作49小时以上，而在十年前，这个比例只有18%。根据路易斯·哈里斯（Louis Harris）的调查，美国成人每周休闲时间的平均数从1973年的26.2小时降到了1987年的16.6小时。数据引自Peter T. Kilborn, “Tales from the Digital Treadmill,” *New York Times* (June, 1990), Section 4, pp. 1, 3. 也见Leslie Berkman, “40-Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track,” *Los Angeles Times* (March 22, 1990), part T, p. 8. 我要感谢多伊尔·麦克马纳斯（Doyle McManus）为我提供了这些参考文献。

[20] 关于英国工人与日本工人之间的差异，见Rose (1985), pp. 84—85.

## 第22章

# 不满的帝国与顺从的帝国

文化对经济发展的影响，无论是促进还是制约，都有可能会成为普世史进程（见本书第二部分）的障碍。现代经济——现代自然科学规定的工业化过程——正推动着人类的同质化，并在这一过程中毁灭着广泛多样的传统文化。然而，现代经济也不是百战百胜，相反，它会发现某些文化和某些形式的激情难以消化。如果经济同质化的过程停滞下来，那么，民主化过程也将面临一个不确定的未来。在思想层面上，世界上相信自己确实想要资本主义的繁荣和自由民主的民族很多，但并不是每个民族都能实际得到。

因此，尽管当前显然没有取代自由民主的系统方案，但是，一些历史上从未出现的新型威权或许会在未来宣称自己存在的权利。这些制度如果出现，必定是出自两种截然不同的民族群体：一种是尽管努力推行经济自由主义却因文化原因而经历长期的经济失败的民族，一种是在资本主义游戏中取得非凡成就的民族。

第一种现象，即由于经济失败而导致的非自由主义学说，在过去曾出现过。伊斯兰原教旨主义在当前的复兴，几乎触及了世界上每一个有大量穆斯林人口的国家，它大体可被视为穆斯林社会对自身失败的反应，因为它们在面对非穆斯林的西方社会时未能维持住自己的尊严。在具有军事优势的欧洲的竞争压力下，许多伊斯兰教国家在十九世纪和二十世纪初全力以赴实行现代化，效仿西方那些被认为是保持竞争力所必需的做法。就像明治时期日本的改革一样，这些现代化规划都试图全面把西方理性主义原则引入生活的方方面面，从经济、官僚体制和军事，到教育和社会政策。在这一方面，最系统的努力当属土耳其：现代土耳其国家的缔造者凯末尔·阿塔图克（Kemal Ataturk），在二十世纪继续深化十九世纪的奥斯曼改革，他力图在土耳其民族主义的基础上创建一个世俗社会。伊斯兰世界从西方接受的最后一个主要的思想舶来品是世俗民族主义，其代表有埃及的纳赛尔（Nasser）领导的伟大的泛阿拉伯民族主义运动，以及叙利亚、黎巴嫩和伊拉克的复兴党（Ba‘ath）。

明治维新后的日本运用西方技术于1905年打败俄国，后来又在1941年挑战美国，与此不同的是，绝大多数伊斯兰世界的国家从未信服地吸收这些西方舶来品，也没有产生十九世纪和二十世纪初的现代化提倡者所希望的政治成功或经济成功。在1960和1970年代石油财富出现之前，没有哪个伊斯兰国家在军事或经济上可以与西方抗衡。实际上，在整个第二次世界大战期间，许多伊斯兰国家仍是殖民附属国，而世俗的泛阿拉伯联盟，也是在埃及于1967年耻辱性地被以色列打败之后才创

建起来的。随着1978—1979年伊朗革命出现的伊斯兰原教旨主义复兴，并不是“传统价值”在现代延续的一个实例。这些陈腐且宽泛的价值，在过去的数百年里已经完全被摒弃。确切地说，伊斯兰教的复兴是对更为古老、更为纯洁的价值的乡愁式重申，据说，这些价值存在于遥远的过去，它们既不是前不久信誉丧尽的“传统价值”，也不是生搬硬套到中东的西方价值。就此而言，伊斯兰的原教旨主义与欧洲的法西斯主义实质上非常相似。就像欧洲法西斯主义的情形一样，伊斯兰原教旨主义的复兴对现代特征最明显的国家打击最为厉害，这一点也不令人惊讶，因为正是西方价值舶来品使这些人的传统价值受到最彻底的威胁。伊斯兰社会遭受了双重失败，既无法维持自己传统社会的一致性，又未能成功吸收西方的技术和价值，它的尊严因此而受到深刻的伤害，唯有理解了这一点，才能明白伊斯兰教复兴的力量。

甚至在美国，也有可能看到新的反自由主义意识形态开始出现，其深层原因就是不同文化对于经济活动的态度。在民权运动全盛时期，绝大多数美国黑人渴望完全融入白人社会，这就意味着他们要完全接受美国社会的主流文化价值。但美国黑人的问题并不在于价值本身，而在于即便黑人接受了这些价值，白人社会是否愿意承认黑人的尊严。然而，尽管在1960年代废除了那些法律认可上的平等障碍，而且还实施了各种优待黑人的积极行动计划，但是某些地方的美国黑人不仅在经济上没有改善，甚至竟丧失了根基。

然而，持续的经济失败造成了一个政治后果，现在时常萦绕我们耳边的是这样一种断言：经济成功的传统标准，如工作、教育和就业，并非普遍的价值，而只是“白人的”价值。于是，一些黑人领袖不再追求融入一个没有肤色歧视的社会，转而强调，要对美国黑人文化引以为豪，宣扬自己的历史、传统、英雄和价值，认为它独立于白人社会的文化且与之平等。在某些情形中，这种主张会演变成一种“非洲中心主义”，宣称非洲固有文化要优于社会主义和资本主义这些“欧洲”观念。渴望教育体制、雇主和国家本身都能承认这一独立文化的尊严，对许多黑人来说，已经超过了渴望对其无差别的人类 尊严的承认，比如马丁·路德·金所提到的人作为道德主体的基督教尊严。这种思想的结果就是黑人日益自我隔离——今天的美国大学校园尤为明显——以及强调群体尊严的政治，而不是个人的成就或经济活动，认为前者才是社会进步的主要途径。

如果说新的反自由主义意识形态会出自那些发现自己在经济竞争中受到文化羁绊的民族，那么威权思想的另一个潜在来源或许就是那些在经济上取得非凡成就的民族。美国革命和法国革命的自由普世主义在今天面临的最重要的挑战，并非来自共产主义世界，共产世界经济上的失败有目共睹，而是来自亚洲的某些社会，它们把自由经济与一种家长式威权结合在一起。第二次世界大战后许多年来，日本和亚洲其他国家一直把美国和欧洲视为充分现代化社会的样板，并且认为它们自己要保持竞争力，就必须全盘照搬一切，从技术到西方的管理以至西方的政治体制。但是，亚洲经济的巨大成就让它们日益认识到，其成功并不只是由

于有效地借鉴了西方的经验，而且还要归功于亚洲社会保持 自己文化的某些传统特征——比如浓厚的工作伦理——并且把它们与现代经济环境融合在一起。

与欧洲或北美相比，政治权威在许多亚洲国家都有特殊的起源，对自由民主的理解也与其历史发源地国家极为不同。[1] 在儒家社会中，那些在维持工作伦理上起重要作用的群体，同时还是形成政治权威基础的关键。一个个体的地位主要不是源于他的个人能力或个人价值，而在于他是一系列相互关联的群体之一的成员。比如，尽管日本宪法和法律制度像美国那样承认个人的权利，但是日本社会倾向于承认群体。在这样的一个社会中，个体之所以具有尊严，是因为他是某个既定群体的成员并且遵守其规则。但是，一旦他试图在群体面前主张自己的个人尊严和权利，他就会受到社会的驱逐，从而丧失身份，其严苛绝不下于传统专制的公然暴政。这就产生了一种巨大的顺从压力，在这些文化中长大的孩子，很小的时候就认同了这种顺从。换句话说，亚洲社会中的个人服从于托克维尔所谓的“多数人暴政”——或者，更确切地说，个人要服从于各种大大小小的与个人生活相关的所有群体中的大多数。

这种暴政可以用日本社会的两个例子来说明，这在东亚的每一种文化中都有相似的例证。在日本，个人最先顺从的社会群体是家庭，其中父亲对子女充满仁慈的权威，是整个社会权威关系的原初模型，包括统治者与被统治者的关系。[2]（家长权威在欧洲也是政治权威的一个模型，但是，现代自由主义代表着与这一传统的公开决裂。）[3] 在美国，人们希望小孩子遵从父母的权威，但是，随着他们渐渐长大，他们开始反抗 父母，主张自己的身份。孩子公然拒斥父母的价值和愿望，这种青少年的反叛行为，几乎可以说是一个成人的个性形成过程中必不可少的部分。[4] 因为，唯有通过这种反叛行为，孩子才能发展出自足和独立的心理根源，他们要脱离家庭保护伞而独立生活，从而磨炼出充满激情的个人自我价值感，它们后来将支撑着作为成人的个体。只有在这种反叛行为结束之后，孩子才能与其父母回到相互尊重的关系上来，但这时这种关系已不再是昔日的依赖，而是一种平等关系。相反，在日本，青少年反叛的情形就较少见：他们早年对长辈的顺从可以说在整个成年生活中持续。一个人的激情与其说依赖于个体自我（其中有个人引以为豪的个人素质），不如说依附于家庭和其他群体（其群体荣誉远比成员荣誉重要）。[5] 愤怒的产生，常常并不是因为个人自己的价值未能得到他人承认，而是因为他们的群体受到轻视；同样，最大的羞耻并不源自个人的失败，而是因为所属群体的蒙羞。[6] 因此，日本的父母仍对孩子的重要决定有影响，比如婚姻伴侣的选择，而这对于自尊心强的美国年轻人而言是不允许的。

群体意识在日本的第二种表现是日本在民主“政治”上的静默，这与传统上西方对民主政治的理解大相径庭。也就是说，西方民主建立在争辩之上，有着各种各样的关于是非对错的充满激情的意见，这些不同意见先是在新闻媒体上出场，最后出现在各个层级的选举中，政党代表着不同利益或充满激情的意见，由它们轮替执政。民主要能正常运转，这

种争辩就是自然乃至必然的伴生现象。相反，在日本，社会作为整体，倾向于把自己看作一个单一的巨大群体，是唯一的稳定的权威来源。由于强调群体的和谐，公开的对抗遂被推向政治边缘；因此，这里没有“政治议题”的对抗，也就没有政党的轮流执政，几十年来一直是自民党掌权。当然，自民党与社会党以及共产党这些反对党之间也有公开的争辩，但是，后者因过于激进而被边缘化。一般来说，重大的政治决策都在中央官邸或自民党的密室内作出，为公众视线所不能及。[7] 在自民党内部，政治不过是以私人荫庇关系形成的派系之间的无尽争斗，完全没有西方人通常所理解的政治内容。

在日本，像晚近小说家三岛由纪夫那样故意唱反调的个体也会受到尊重，这对过分强调群体共识构成了部分制衡。但是在许多亚洲社会，几乎没有对索尔仁尼琴或萨哈罗夫所代表的原则性个人主义的尊重，他们都是孤身一人对抗身处其中的不公正社会。在弗兰克·卡普拉（Frank Capra）导演的电影《史密斯先生到华盛顿》（*Mr. Smith Goes to Washington*）中，吉米·斯图尔特（Jimmy Stewart）扮演一个小镇的天真人物，在代表本州的参议员去世后，他被政界头目指定为该州的代表。到了华盛顿之后，他拒斥所见的腐败现象，不理睬所谓的操控者，为了阻止一项不合原则的法案通过，只身一人大闹参议院。斯图尔特扮演的这个形象某种意义上是一个典型的美国英雄。相反，在许多亚洲国家，单独的个人若完全拒斥盛行的共识，则会被认为精神失常。

根据美国或欧洲的标准，日本的民主看起来有些威权色彩。这个国家最有权力的人物要么是高级官僚，要么是自民党内的派系领袖，这些人爬上这样的位置不是通过民众的选择，而是依靠自己的教育背景或个人的恩主。这些人极少根据选民的反馈或其他形式的民众压力，来做出影响共同体福利的主要决定。这种体制基本上仍可以说是民主的，因为有民主的形式 ，也就是说，它满足周期性多党选举和保证基本权利这一自由民主的标准。西方的普遍个人权利概念已经得到接受，并且融入到了大部分日本社会。不过，也有些方面让人们觉得日本是有一个充满仁爱的一党专政统治，而这不是因为自民党按照苏联共产党的方式把自己强加于社会，而是因为日本人选择 以这种形式被统治。当前的政府体制反映出一种广泛的社会共识，它植根于日本群体取向的文化，这种文化对较为“公开的”争辩或政党间的轮流执政很不适应。

然而，倘若绝大多数亚洲国家对群体和谐的诉求有着广泛的共识，那么各式公然的威权主义广布于这一地区也就不奇怪了。为此，人们可以而且给出了这样的理由——最著名的代表是新加坡前总理李光耀——某种形式的家长式威权比自由民主更能与亚洲的儒教传统合拍，更为重要的是，它比自由民主更能始终如一地保持高经济增长率。李光耀曾认为，民主拖累经济增长，因为它干扰合理的经济计划，助长平等主义的自我放任，从而使形形色色的个人利益纷纷主张自己而不顾惜作为整体的社群。近些年来，新加坡因封杀言论批判和侵犯政治反对派的基本人权而臭名昭著。此外，新加坡政府干涉公民的私人生活，其程度在西方完全无法接受，比如，规定男孩的头发可以留多长、查禁录像厅，以及

对诸如乱扔垃圾或上公厕不冲洗等这类小违章行为处以重罚。新加坡的威权主义用二十世纪的标准来看还算温和，但在两个方面极为独特。第一，与之相伴的是非凡的经济成就，第二，它理直气壮，认为这不只是一个过渡措施，而是一种优于自由民主的体制。

亚洲社会因其群体导向而丧失太多。它们强使成员高度顺从，哪怕最温和的个人表达也遭打压。这种社会的限制最明显地体现在妇女的处境中，由于这种社会强调传统的家长式家庭，她们在家庭之外的生活机会极其有限。消费者几乎毫无权利，而且必须接受他们毫无发言权的经济政策。最终来说，基于群体的承认是非理性的：在极端的状况下，它就会像1930年代那样成为沙文主义和战争的根源。若没有战争，以群体为导向的承认就会高度功能失调。例如，来自贫困和政局不稳的国家的人们，为工作和安定所吸引，现在正大量涌入所有发达国家。日本和美国一样需要廉价的工人来从事某些职业，但因其构成群体本质上的不宽容性，它接受外来移民的可能性极小。相反，美国原子式的自由主义则是成功地同化大量移民人口唯一可能的基础。

但是，长久以来就有预测说，传统的亚洲价值在现代消费主义面前将会不堪一击，这一预测久久还未成为现实。这可能是因为亚洲社会具有某些其成员难以消除的力量，尤其是当他们看到非亚洲的替代方案之时更是如此。美国工人在过群体生活时无需为他们的公司唱颂歌，但是，他们对于当代美国生活品质最常见的抱怨恰恰是缺乏社群归属感 。在美国，社群生活的崩溃始于家庭，在过去的两个世代中，美国家庭以所有美国人都熟悉的方式逐步破碎和原子化。但是很显然，对于许多美国人而言，家乡没有任何意义，他们在直系家人之外没有任何社交渠道。然而，亚洲社会提供的正是这样一种社群归属感，对于许多在这种文化中成长起来的人而言，社会顺从和对个人主义的限制不过是需要付出的小小代价。

根据这些考量，亚洲，尤其是日本，似乎处于世界历史的一个特别关键的转折点上。完全可以设想，随着经济的继续增长，亚洲向两个完全不同的方向发展。一方面，随着国际化和受教育人口的日益增长，亚洲能够继续吸收普遍的相互承认的西方观念，从而进一步推广形式上的自由民主制度。群体作为充满激情的认同的根源，其重要性将会淡化；亚洲将日益看重个人尊严、妇女权利和个人消费，普遍人权的原则深入人心。这个过程在过去的世代中，把韩国和台湾地区推向了形式上的民主制度。日本战后在这条路上走得更远，家长制的瓦解使它变成一个比新加坡更加“现代”的国家。

另一方面，如果亚洲人确信他们的成功更多地归功于自己的文化而不是舶来的文化，如果美国和欧洲的经济增长与远东相比显得迟缓，如果西方社会继续发生诸如家庭这样的基本社会制度的进一步瓦解，如果他们自己以不信任或敌意的态度对待亚洲，那么，一种体制性的反自由、非民主的方案就会在远东拥有市场，它把技术官僚的经济理性主义和家长式威权结合在一起。迄今为止，许多亚洲社会至少口头上认可西

方的自由民主原则，在接受其形式的同时修正其内容以适应亚洲文化传统。但是，如果民主本身与亚洲社会的成功运行无关，就像西方的商业管理技术与亚洲经济无关一样，那么它就会被视作西方强加之物而遭到拒斥，甚至与民主公然决裂。在李光耀的理论表述和石原慎太郎这样的日本人的著作中，我们就可以看到亚洲系统地拒斥自由民主的苗头。如果将来出现这样的替代方案，日本将扮演重要角色，因为它已经取代美国成了亚洲许多国家的现代化典范。 [8]

亚洲的新型威权多半不会采取我们所熟悉的那种严厉的极权式警察国家。专制也是顺从的专制，即人民心甘情愿地服从更高的权威，遵守一套严格的社会规范。就像伊斯兰原教旨主义无法向世界的非伊斯兰地区输出一样，这样一种政治体制是否能向没有儒教遗产的国家输出，这是个可疑的问题。 [9] 这种体制所代表的顺从的帝国可以带来史无前例的繁荣，但这也意味着其中的绝大多数公民有一个延长的孩童期，也就是说有一种完全没有得到满足的激情。

在当今世界，我们看到一种奇怪的双重现象：普遍同质国家的胜利和诸民族的持续存在。一方面，随着现代经济和技术的发展，以及理性承认乃政府唯一合法基础的观念在世界的普及，人类日益同质化。另一方面，到处都有抵抗这种同质化的行为，并且重申（尤其是在亚政治的层面）文化认同，后者从根本上来说会加重民族和国家之间的现存壁垒。冷酷怪物中的最冷酷者的胜利并不彻底。在过去的一百年里，可接受的经济组织和政治组织的形式稳步减少，但是，对幸存下来的形式即资本主义和自由民主的可能解释，仍各种各样。这意味着，即使意识形态的差异退为背景，国家间的重要差别仍然存在，不过转到了文化和经济方面。这些差别进一步表明，现存的国家体制不会很快瓦解，从而成为真正的 普遍同质国家。 [10] 即使越来越多的国家开始采用共同的经济和政治组织形式，国家仍会是认同的一个核心支撑。

因此，我们需要考虑这些国家之间的关系会是什么样子，它们如何不同于我们所熟悉的国际秩序。

[1] 关于这一主题更详细的论述，见Roderick McFarquhar, “The Post-Confucian Chanllenge,” *Economist* (Feburary 9, 1980): 67—72; Lucian Pye, “The New Asian Capitalism: A Political Portrait,” in Peter Berger and HsinHuang Michael Hsiao, eds., *In Search of an East Asian Development Model* (New Brunswick, N. J.: Translation Books, 1988), pp. 81—98; and Pye (1985), pp. 25—27, 33—34, and 325—326.

[2] 在日本，最重要的关系不是与同辈同级的关系，而是与上级与下级之间的垂直关系。这种情形在家庭、大学或公司都是显而易见的，在这些地方，一个人首要忠诚的对象是年老的庇护者。见Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970), pp. 26ff.

[3] 例如，洛克的《政府论》上篇以抨击罗伯特·菲尔默开始，后者试图为基于家庭模型的政治权威的合理性辩护。关于这一论述，见Tarcov (1984), pp. 9—22.

[4] 这并不是偶然的；洛克在《政府论》下篇中为儿童反抗某些形式的家长权威辩护。

[5] Pye (1985, p.72)指出，日本家庭与中国家庭不同，因为它既强调个人荣耀，也强调对家庭的忠诚，因此它更外向，也更具有适应性。

[6] 家庭本身对于经济理性来说并不是一个特殊优势。在巴基斯坦和部分中东国家，家庭纽带像在东亚一样非常紧密，然而这常常成了经济合理化的一个障碍，因为它助长了裙带关系和部族优先。在东亚，家庭不只是由扩展家庭的现有成员构成，还包括一连串死去的祖先，他们预示了个人的一些行为标准。因此，强有力的家庭倾向于提升内在的纪律和正直，而不是要求裙带关系。

[7] 1989年的征兵丑闻和其他丑闻，一年内导致两位首相下台以及自民党在上议院丧失多数地位，是西式责任制在日

本政治体制中的反映。尽管如此，自民党仍设法在既不对自身，也不对政治家和官僚经商进行结构改革的情形下，成功地消除损誉，继续维持其在政治体制中的霸权地位。

[8] 比如，韩国曾试图模仿日本的自民党而不是美国的民主党或共和党来建立自己的执政党。

[9] 近年来，一切强调群体忠诚和团结的管理方式，随着日本在工厂和设备方面的直接投资，已经成功地输出到美国和英国。至于其他具有更多道德内容的社会制度，比如家庭或民族感，是否同样能够输出，这是成问题的，因为它们植根于所输出国家特有的文化经验。

[10] 科耶夫是否相信历史的终结需要创造一个真正的普遍同质国家，这一点不清楚。一方面，他说历史终结于1806年，那时，国家体制显然仍是完整的；另一方面，在一切具有道德意义的民族差异消除之前，是很难说一个国家是完全理性的。他自己为欧洲共同体工作，这一点表明他把消除现存国家的边界作为一项具有历史意义的任务。

## 第23章
# “现实主义”的不现实性

> 根据我们对神祇的信仰和对人的认识，谁拥有权力，谁就进行统治，这是出自自然的必然性。这一律令不是我们制订的，这一律令制造出来之后也不是我们首先使用的，但是我们发现这一律令存在，并且希望它在后世永远存在，因此我们使用这一律令，并且清楚地知道，无论是你们还是别人，只要拥有我们现在具有的同样权力，也会如此行事。
>
> ——雅典人对米洛斯人的演说，
>
> 修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》[1]

定向性历史的存在，应该对国际关系具有重大影响。如果普遍同质国家的到来意味着在一个社会中的个体生活层面确立理性的承认，废除人与人之间的主奴关系，那么，这种国家在国际层面的国家体系中的普及，就应该意味着国家与国家之间 主奴关系的终结——也就是说，帝国主义终结了，帝国主义战争的可能性也因之减少。

但是，二十世纪的事件让人深感失望，人们认为不会有普世历史以及国家向进步方向的变化，与此相同，人们对国家间关系也产生了悲观态度。在某种意义上，后一类悲观比关于国内政治的悲观更彻底、更令人绝望。因为，在过去的一个世纪中，尽管主流的经济学和社会学理论一直与历史和历史变迁问题进行着斗争，但是，国际关系的理论家似乎当历史不存在——比如，他们似乎认为战争和帝国主义是人类永恒的事物，其形成的基本原因在今天与在修昔底德时代没有什么不同。尽管人类社会环境的其他一切方面——宗教、家庭、经济组织、政治合法性概念——随着社会演进而有所变化，但是，国际关系却被认为一成不变：“战争是永恒的。”[2]

关于国际关系的这一悲观看法有一个系统表述，分别被冠之以“现实主义”、现实政治或“强权政治”的名称。现实主义，无论是否有意识地这样称呼，都是理解国际关系的主流框架，而且形塑了几乎每一个外交政策专家的思维，无论是在今天美国还是世界上其他众多国家。民主制度日益扩展，为了理解这对国际政治的影响，我们需要分析这种主流的现实主义解释流派的缺陷。

现实主义的真正先驱是马基雅维利，他认为人们要为自己定位，根据的应当是自己实际如何生活，而不是哲学家设想他们应如何生活，他还告诉我们说，最好的国家若要生存下去，就必须效仿最坏的国家的政策。然而，作为一种应用于当代政治问题的学说，现实主义直到二战后

才进入人们的视野。自那以后，现实主义采取了不同的形式。其最初的表述者包括神学家莱茵霍尔德·尼布尔（Reinhold Biebuhr）、外交家乔治·凯南（George Kennan）和教授汉斯·摩根索（Hans Morgenthau）这些战前和战后初期的著作家，摩根索撰写的国际关系教科书，可能对冷战期间美国人外交政策的思维方式具有唯一重大影响。[3] 从此之后，这一理论有许多不同的学院派版本，像“新现实主义”或“结构现实主义”等，不过，过去这一世代现实主义最有力的倡导者当属亨利·基辛格。在任国务卿期间，基辛格认为自己的长期任务就是教导美国公众抛弃威尔逊的自由主义，走向对外交政策更具“现实性的”理解。现实主义可谓基辛格的许多学生和门徒的思想特征，他们在基辛格离任多年后继续规范着美国的外交政策。

一切现实主义理论都始于这样一个假设：由于国际秩序不变的无政府性质，不安全可谓国际秩序的普遍的永恒特征。[4] 由于缺乏国际主权，每个国家都可能受到其他任一国家的威胁，而且，除了拿起武器自卫之外，没有任何其他手段可以消除不安全因素。[5] 威胁感在某种意义上是不可避免的，因为每一个国家都会把其他国家的“防卫”行动误读为对自己的威胁，反过来，防卫措施就被误解为侵犯行为。因此，威胁就成了一种自我实现的预言。这种形势的结果就是，所有国家都试图寻求使自己相对于其他国家的权力最大化。竞争和战争是国际体系不可避免的副产品，其原因并不在于国家本身的性质，而应归因于国家体系作为一个整体的无政府特性。

这种对权力的追逐不受国家内部特征的影响——无论它们是神权国家、允许蓄奴的贵族制国家、法西斯式警察国家、共产专政国家还是自由民主国家。摩根索解释说，“正是政治的本性迫使政治舞台上的行动者运用意识形态以掩饰其行动的直接目的”，而这个直接目的永远是权力。[6] 比如，俄国在沙皇统治下对外扩张，在布尔什维克统治下同样也对外扩张；持续不变的是扩张，而不是特定的政府形式。[7] 也就是说，将来的俄国政府，哪怕完全剥离了马列主义，同样仍会奉行扩张主义，因为扩张主义代表俄罗斯民族的权力意志的表达。[8] 日本如今也算是自由民主国家，而不像1930年代那样是个军事独裁国家，但日本仍是日本，仍控制着亚洲，只是如今用的是日元而不是子弹。[9]

如果对权力的追逐基本上每个国家都一样，那么，决定战争可能性的真正因素不是某些国家的好战行为，而是国家体系中的权力是否平衡。如果达到平衡，侵略可能就不会发生；如果没有达到平衡，国家就会想着掠夺邻国。最纯正的现实主义者坚持认为，权力的分配 是战争与和平唯一最重要的决定因素。如果整个体系中有两个国家支配着其他所有国家，那么权力就可以划分为“两极”模式。伯罗奔尼撒战争时期的雅典和斯巴达，两个世纪之后的罗马和迦太基，以及冷战时期的苏联和美国，就是这种情形。这种两极模式的替代是“多极”体系，在这一体系中，权力在诸多国家之间分配，比如十八、十九世纪欧洲的情形。一直以来在现实主义者中得到广泛讨论的，是两极还是多极更能产生长期的国际稳定。绝大多数人认为，两极体系更有利于稳定，尽管得出这种结

论的理由可能与历史上的偶然因素有关，比如现代民族国家在它们的联盟体系中无法做到十分灵活。[10] 因此，一般认为，欧洲在1945年后之所以能维持史无前例的半个世纪的和平，一个重要的原因就是二战后权力的两极分配格局。

最极端的现实主义视民族国家为桌球，其内容掩藏在不透明的外壳内，人们无法根据它来预测其行为。国际政治学并不需要关于这些国家内部的知识。人们只需要理解支配桌球相互作用的机械定律即可：一个撞到台边的球会以什么样的角度反弹出去？或者当一个球同时撞击另外两个球时力量会如何分配？因此，国际政治不关心复杂的、历史地发展的人类社会的相互作用，战争也与价值冲突无关。在这种“桌球”策略下，只要知道国际体系是两极的还是多极的，就足以明确和平或战争的可能性。

现实主义既是对国际政治的一种诊断（*description*），也是国家应如何制定外交政策的一个处方（*prescription*）。显然，现实主义的处方价值来自于其诊断的精确。好人大概是不愿按照现实主义的冷酷多疑原则行事的，除非他们如马基雅维利说的那样，受“许多坏人”行为的影响被迫这么做。作为处方的现实主义，最终会导致一些人们所熟悉的指导政策的规则。

第一条规则是，国际不安全的最终解决方案，唯有通过维持针对潜在敌人的权力平衡来找到。既然战争是国与国之间争端的最终仲裁者，国家就必须有足够的武力保卫自己。它们不能仅仅依靠国际协议，或依靠联合国这种没有执行权或制裁权的国际组织。莱茵霍尔德·尼布尔援引国际联盟惩罚日本入侵满洲的失败，指出“国际共同体的声望还没有大到足以……确立一种相当团结的共同体精神来规训负隅顽抗的国家”。[11] 国际政治领域的真正硬通货是军事力量。自然资源或工业能力这些其他形式的力量也很重要，但其重要性主要在于作为提升自卫的军事能力的手段。

现实主义的第二条规则是，应当主要根据各自的力量而不是意识形态或政权的内在特性来选择朋友和敌人。这一规则的例子在世界政治中比比皆是，比如苏联与美国结盟打败希特勒，以及布什政府与叙利亚结盟打击伊拉克。在击败拿破仑之后，奥地利外长梅特涅亲王（Prince Metternich）领导的反法同盟，拒绝瓜分法国或要求法国割让土地作为惩罚，其理由是未来会出现新的不可预见的威胁欧洲和平的力量，需要法国来抗衡。确实，后来扰乱欧洲现状的不是法国，而是俄国和德国。这种不把意识形态和报复考虑在内的冷静的均势政策，正是基辛格第一本书的主题，它仍是现实主义实践的一个经典例子。[12]

第三条规则是，政治家在认定外来威胁时，应该更注重对方的军事能力而不是意图。现实主义认为，在某种意义上，意图始终存在；在今天看来很友好以为不会交战的国家，明天的气氛就可能为之一变。军事能力——坦克、飞机和枪炮的数量——不会这样反复无常，而且构成了

意图的指示器。

现实主义理论的最后一条规则或最后一套规则，与在外交政策中排除道德主义的需要有关。摩根索抨击了国家间普遍存在的一种倾向，“把某个国家的道德渴望等同于支配世界的道德法则”，他认为这会导致骄傲和过火，而“根据权力确定的利益概念……则使我们可以避免道德过度和政治愚蠢”。[13] 基辛格沿着同样的思路认为存在着两种国家体系，“合法的”体系和“革命的”体系。在前一种体系中，所有成员国都相互认可彼此的合法性，而且并不试图破坏它们或威胁它们存在的权利。而革命的国家体系则长期受到大规模冲突的困扰，因为其成员国不甘于现状。[14] 革命国家最明显的例子是苏联，它自始就热衷于世界革命斗争和社会主义的全球性胜利。而美国这样的自由民主国家有时也会扮演革命国家，它也曾试图把自己的政府形式推广到从越南到巴拿马这些不合适的地方。革命的国家体系天生就比合法的国家体系更倾向于冲突：它们的成员国不满足于共存，并且把所有冲突看作关于第一原则的摩尼教斗争。尤其是在核武器时代，和平成为最重要的目标，合法的国家体系比革命的国家体系受到人们更大的偏爱。

于是，就出现了强烈反对把道德主义注入外交政策的观点。根据尼布尔的说法：

> 道德主义者可能跟政治现实主义者一样，都是危险的向导。他通常看不见当代社会和平中存在的那些不公和强制因素……因此，对合作和互助的毫无批判地过分赞美，将导致对传统不公的接受，并且认为经过粉饰的强制要好于显然的强制。[15]

这就导向了一种有点悖谬的情境：那些一直寻求维持基于军事力量的权力平衡的现实主义者，也最有可能寻求与强敌和解。这后一种做法显然出自现实主义立场。因为，如果国家之间的竞争在某种意义上是永恒的和普遍的，那么敌对国家意识形态或领袖的变化就不会从根本上改善国际安全的困局。试图通过革命手段——比如，通过批评对方侵犯人权来抨击敌对政府的合法性——来解决安全问题的做法，不但误导人，而且危险。

因此，梅特涅这种早期的现实主义者是外交家而不是军人，而现实主义者基辛格尽管不把联合国放在眼里，却是1970年代早期美苏局势缓和的始作俑者，实现了一个自由民主国家与一成不变的苏联之间的局势缓和，这并非偶然。正如基辛格那时试图说明的那样，苏联的共产党政权是国际关系的长期存在的一面，是一种不能靠希望就可以摆脱或进行根本改革的现状，在与之打交道时，美国人必须习惯于和解思维而不是对抗思维。美国和苏联在避免核战争上有着共同利益，在促进这一共同

利益时，基辛格一贯反对把人权因素考虑进来，比如苏联的犹太人移民政策。

现实主义在形塑美国人二战后的外交政策思维方式上，发挥了重大而且有益的作用。它把美国从完全天真的倾向中解救出来，不再以自由的国际主义方式如主要依靠联合国寻求安全。现实主义是理解这一时期国际政治的恰当框架，因为当时的世界正是以现实主义为前提运转的。之所以如此，并不是因为现实主义原则反映了永恒的真理，而是因为世界被截然划分为两类极其不同且意识形态相互敌对的国家。在这一世纪的上半叶，世界政治首先为富有侵略性的欧洲民族主义所支配，尤其是德国民族主义，然后为法西斯主义、共产主义与自由民主主义之间的冲突所支配。法西斯主义明确接受摩根索的如下主张：全部政治生活都是对权力的无休止追逐，而自由主义和共产主义都认为自己的正义观念是普世的，因而它们之间的冲突实际上在世界的各个角落蔓延。这两种意识形态之间不可缓和的敌意，确保了自由的国际主义框架的建立，它本应用来调整自由国家体系之间的相互作用，却要么被忽视，要么被滥用来推行某个国家的侵略目标。日本、德国和意大利在两次大战期间无视国际联盟的决议，苏联1946年后在联合国安理会使用否决权，这些都足以使这些国际组织失去作用。[16] 在这样的一个世界中，国际法不过是幻觉，实际上，军事力量才是解决问题的唯一手段。因此，现实主义看上去就像是理解世界如何运行的适当框架，能为战后的北约以及西欧与日本的其他军事联盟提供必要的思想支撑。

在这个充满悲观的世纪里，现实主义可谓一种恰逢其时的国际政治观，而且很自然地从许多主要践行者的生活经历中发展出来。比如，亨利·基辛格在还是一个小孩时从纳粹德国逃离，亲眼目睹了公民生活转变为残酷的权力斗争。他在哈佛大学读研究生时所写的关于康德的获奖论文，就抨击康德的历史进步观，而接受当时接近于虚无主义的观点，即认为既不存在上帝，也不存在像黑格尔的普世历史那样能够为事件之流赋予意义的世俗机制。相反，历史不过是国家之间的一系列混乱无序、永无休止的斗争，其中自由主义并无任何特别的优势。[17]

然而，现实主义对美国外交政策早期的贡献，不应使我们看不到这一观察国际关系的框架所存在的严重缺陷，无论是作为对现实的诊断，还是作为对政策开的处方。因为现实主义在外交政策“老手”中已经被奉为偶像，他们常常不加批判地接受现实主义的前提，而没有认识到他们所使用的这一方法已经不再适应这个世界。这一理论框架在其寿终正寝之后仍持续存在，为此它对如何在后冷战世界中思考和行动提出了一些莫名其妙的建议。比如，有人建议西方国家应尽力保持华沙条约，因为欧洲的两极对立有利于1945年后盛行于欧洲大陆的和平 [18] ；还有人主张，欧洲两极对立的终结，将导致欧洲出现一个比冷战时期更不稳定、更危险的时期，因此要通过向德国扩散核武器来改变这一态势。[19]

这两种观点让我们想起了一个关于医生的故事，在通过漫长而痛苦的化疗之后，患者的癌症终于得到根治，然而这位医生却极力劝说病人

继续这种化疗，理由是这种化疗过去非常成功。现实主义者实际上是在治疗一种不再存在的疾病，如今他们发现自己是在对一个已然痊愈的病人提供一种昂贵且危险的疗法。为了搞清楚这个病人为何基本上是健康的，我们需要再次看看现实主义者关于这一疾病的根本原因，即国家之间的战争。

[1] III 105. 2. 可与I 37, 40—41对照。

[2] 因此，肯尼思·华尔兹（Kenneth Waltz）的著作*Theory of International Politics* (New York: Random House, 1979), pp. 65—66包括如下一段话：
尽管变化不断，但连续性同样令人印象深刻，以至更甚，对此我们可以用许多方式加以阐释。任何读过《马卡比一书》（First Maccabees）这一伪经，并且记得一战中以及一战后发生的事件的人，都会感觉到国际政治中的连续性这一特征。无论是在公元前二世纪还是在公元二十世纪，阿拉伯人和犹太人都在为争夺北方帝国的遗址交战，而在战场之外的其他国家，要么警惕观望，要么积极介入其中。若以更一般的方式来阐明这一点，人们可以引述霍布斯仍要经历修昔底德时代所经历之事这个著名例子。另一个不怎么著名但同样显著的例子，是路易斯·L. 哈利（Louis J. Halle）的如下认识：修昔底德在核武器和超级大国时代仍有其重要意义。

[3] 莱茵霍尔德·尼布尔关于国际关系的观点最简洁的表述或许包含在*Moral Man in Immoral Society: A Study on Ethics and Politics* (New York: Scribner's, 1932)一书中。摩根索的教科书则是*Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Knopf, 1985)，这本书已发行六版，最后一版由肯尼思·汤普森（Kenneth Thompson）在摩根索死后编辑发行。

[4] 华尔兹最初区分了国家层面的原因和国家体制层面的原因，见*Man, the State, and War* (New York: Columbia University Press, 1959).

[5] 现实主义者强调共同主权和国际法的缺失是战争的根源，由此表明自己与自由的国际主义者之间的亲缘关系。事实上，正如我们将要看到的那样，共同主权似乎并非阻止战争的决定因素。

[6] 关于这一论证的另一个变种，见色拉叙马霍斯关于正义就是“强者的利益”的定义，Plato, *Republic*，Book I, 338c—347a.

[7] 与战后早期的现实主义不同，乔治·凯南并不认为扩张必定是俄国所固有，相反，他认为这是苏维埃俄国的民族主义与军国化马克思主义结合的产物。他最初的围堵战略，即是断定向内强加于自身的苏式共产主义最终会崩溃。

[8] 关于这一观点的一个版本，见Samuel Huntington, “No Exit: The Errors of Endism,” *The National Interest* 17 (Fall 1989): 3—11.

[9] 肯尼思·华尔兹批评了摩根索、基辛格、雷蒙·阿隆和斯坦利·霍夫曼（Stanley Hoffmann）这些现实主义者，因为他们把国内政治的杂质掺入他们的冲突理论，比如通过区分“革命国家”与“维持现状的国家”。与之相对，他试图完全根据体制结构来解释国际政治，而丝毫不考虑各国的任何国内特征。通过对习惯语言用法令人惊讶的倒转，他把考量国内政治的理论称之为“还原主义”，与他的理论相反，这种理论把整个复杂的世界政治还原为“体制”，借此人们基本上只能知晓一个事实：它是两极的还是多极的。见Waltz (1979), pp. 18—78.

[10] 关于这一观点，见Waltz (1979), pp. 70—71, 161—193. 理论上来讲，像古典欧洲的国家协作这种多极体系应该比两极体系有更多优势，因为这一体系的挑战者都可以通过联盟的快速转换；此外，由于权力得到较为普遍的分配，平衡的转变在边缘没有多少差异。这在一个王朝世界里可以得到最好的运行，其中国家之间彼此完全自由地结盟和断绝联盟，而且可以有形地通过增加或削减管辖省份来调整权力平衡。然而，在一个民族主义和意识形态对国家的自由结盟形成限制的世界中，多极化成了一个劣势。第一次世界大战是多极化的结果，以至处于衰败中的多极化日益类似于两极化，这一点并不清楚。德国和奥匈帝国出于民族主义和意识形态的理由而联合在一起，成了一个多少具有一定永久性的联盟，迫使欧洲的其他的国家为了反对它们而同样结成了不那么具有弹性的联盟。于是，塞尔维亚民族主义所代表的对奥地利完整性的威胁，把微妙地连接在一起的两极体系推向了战争。

[11] Niebuhr (1932), p. 110.

[12] Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812—1822* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), 特别是 pp. 312—332.

[13] Morgenthau (1985), p. 13.

[14] Ibid., pp. 1—3.

[15] Niebuhr (1932), p. 233.

[16] 当然，唯一的例外是1950年对朝鲜的攻击，那也是因为苏联抵制联合国才引发的。

[17] 关于基辛格的论文，见Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

[18] John Gaddis, “One Germany—In Both Alliances,” *New York Times* (March 21, 1990), p. A27.

[19] John J. Mearsheimer, “Back to Future: Instability in Europe after the Cold War,” *International Security* 15, no. 1 (Summer 1990): 5—56.

第24章

# 无权者的权力

现实主义是这样一种理论，它认为不安全、侵略和战争是国际体系中的永恒可能性，并且认为这一境况是一种“人”的境况，也就是说，它无法因特殊的人类社会形式和类型而得到改变，因为它深深植根于永恒不变的人性。为了支持这一主张，现实主义者指出，从《圣经》中记载的第一次流血斗争，到这个世纪的世界大战，人类历史充满了战争。

所有这些乍听起来都还算有理，但是，现实主义建立在两个极不可靠的基础上：一个是对人类社会的动机和行为不可容忍的简单化，一个是回避历史问题。

最纯粹的现实主义试图摒弃一切国内政治考量，而仅仅从国家体系的结构中推导出战争的可能性。根据一位现实主义者的说法，“国家之间常常存在冲突，是因为国际体系创造了强有力的侵略刺激……每一个国家都试图让自己相对于其他国家的权力最大化，以便在无政府状态下生存……”[1] 但是，这种纯粹的现实主义偷偷地再次引入了一个极其简单化的假设，它在性质上错误地把各人类社会归属于“体系”，而不是把它们看成是构成这一体系的单元。比如，绝对没有理由假定无政府国际秩序中的每一个国家都会感受到来自其他国家的威胁，除非人们有理由认为人类社会本质上是侵略性的。现实主义者所描述的国际秩序与霍布斯笔下的自然状态极像，在那里，人处于一种人人相互为敌的战争状态。但是，霍布斯的战争状态并不是源自自我保存这种简单的欲望，而是因为自我保存与虚荣或寻求承认的欲望共存。要不是有些人尤其是那些宗教狂热分子想把自己的观点强加于人，霍布斯本人也不会认为原始的战争状态自始就存在。仅仅自我保存是不足以解释人人相互为敌的战争状态的。

和平的自然状态确切地来说是卢梭提出的假设。卢梭否认虚荣或自尊是人的本性，而认为自然人恐惧且孤独，基本上是热爱和平的，因为他那少得可怜的自私需要容易得到满足。恐惧和不安全感只会带来孤独和平静，而不会导向对权力的永恒追逐；生活在自然状态下的人都是牛仔般的个体，他们安于各自生活，也满足于不依靠他人独自生活的体验。因此，原始的无政府状态产生和平。或者，换一种说法，在一个只寻求保存自己的自然存在的奴隶世界中，是没有冲突的，因为唯有主人才会去发动流血斗争。如果 人们假定人类社会像卢梭自然状态下的人或黑格尔笔下的奴隶那样行事，也就是说，如果他们唯一 的利益就是自我保存，那么完全可能想象无政府的国家体系也是和平的，至于这种体系是两极还是多极则全然不相关。因此，现实主义者主张国家之间彼此感

到威胁并相应地武装自身，这一观点并非出于这一体系，而是源自一个隐藏的假设，即国际舞台上的人类社会更类似黑格尔笔下的寻求承认的主人，或者霍布斯笔下虚荣的最初之人，而不是卢梭笔下的胆小孤独的人。

历史上的国家体系难以获得和平，这一事实表明某些国家寻求的不只 是自我保存。就像充满激情的强大个体一样，它们出于王朝、宗教、民族主义或意识形态的原因，寻求自己的价值或尊严得到承认，并且在这一过程中迫使其他国家要么与之斗争，要么向它屈服。因此，国家间战争的根本基础是激情而不是自我保存。就像人类历史始于为了纯粹名誉的流血斗争，国际冲突始于国家间为了承认的斗争，它正是帝国主义的最初根源。因此，仅仅从国际体系的权力分配，现实主义者推不出任何东西。只有他或她对构成这一体系的社会的性质做了某些假设，即至少其中一些社会寻求的不只是纯粹的自我保存，除此之外还寻求承认，这些信息才是有意义的。

摩根索、凯南、尼布尔和基辛格这一代早期的现实主义者，还容许在他们的分析中考虑国家的内部特征，因此他们对国际冲突的原因的解释，比“结构”现实主义这一学派作出的解释要好。[2] 前者至少还承认冲突必定受到人类的支配欲望的推动，而不认为这是桌球的机械性相互作用。尽管如此，所有流派的现实主义者在谈及国内政治时，都倾向于对国家行为作出高度简化的解释。

例如，难以知道摩根索这样的现实主义者，如何从实证上证明权力斗争如他所说的那样“在时空上是普遍的”，因为无数的实例表明，无论是社会还是个人，都似乎受到其他不同于权力最大化的欲望的东西驱动。希腊军官在1974年把权力移交给文官政府，或者阿根廷军政府在1983年下台后面临追究当政时期所犯罪行的可能迫害，都无法合理地描述为在追求“权力最大化”。英国在十九世纪最后二十五年把大部分国力用于夺取新的殖民地，尤其是在非洲，而在二战后却花同样的国力摆脱这一帝国。土耳其在一战前梦想建立一个从亚得里亚海绵延至俄罗斯中亚的泛突厥或泛土兰帝国，但是，后来在阿塔图克的领导下放弃了这一帝国主义目标，退回到安纳托利亚这个小小的民族国家边界内。这些国家寻求变小 的情形，与他们试图通过征服和扩军扩大势力范围这种追求权力的斗争，能够相提并论吗？

摩根索会认为，这些情形确实阐明了为权力而斗争，因为权力有不同的形式，且有不同的积聚方式。有些国家通过维持现状的策略寻求维持所拥有的权力；其他一些国家则通过帝国主义策略寻求增加其权力；还有一些国家通过宣扬国威以宣示权力。去殖民化的英国或凯末尔领导下的土耳其，同样是权力最大化的追求者，因为它们是被迫整顿权力。通过缩小领土，它们的权力得到长期保证。[3] 一个国家无需通过传统的军事和领土扩张的形式来寻求其权力最大化：它可以通过经济增长，或者带头为自由和民主斗争，做到这一点。

然而，通过进一步的考量，显然“权力”的定义过于宽泛，它既包括试图变小的国家的目标，也包括那些使用暴力和侵略扩张领土的国家的目标，因此它已经丧失了它的描述价值或分析价值。这样的定义不会有助于我们理解国家为什么走向战争。因为很显然，宽泛意义上的“为权力而斗争”的表现，不仅不会威胁到其他国家，而且对于它们有正面的好处。比如，如果我们把韩国和日本对出口市场的寻求，解释为各自为权力而斗争的表现，那么，这两个国家无限追求的这种权力斗争就会使彼此受益，而且对整个地区也有好处，那里的人们可以买到更加便宜的产品。

显然，所有国家为了实现自己的国家目标，哪怕只是为了继续生存下去，都必须寻求权力。在这个意义上，对权力的寻求确实是普遍的，只是它的意义变得微不足道。可是，所有国家都寻求使其权力尤其是军事力量最大化，这就完全是另一回事了。在何种意义上把加拿大、西班牙、荷兰或墨西哥这些当代国家理解为权力最大化的追求者，才是有用的？每个国家当然都寻求变得更富，但寻求财富的目的是为了国内消费，而不只是提高本国相对于邻国的权力地位。事实上，这些国家会自己支持邻国的经济发展，因为它们自己的繁荣与之息息相关。 [4]

因此，国家不是简单地追求权力；它们追求合法性 概念规定下的种种目的。 [5] 这些概念犹如一套桎梏，强有力地束缚着国家为了权力而追求权力，那些不顾合法性这样做的国家，无异于自取灭亡。英国在二战后放弃印度和帝国的其他地区，主要是因为胜利后国力疲惫。但也是因为许多英国人开始觉得殖民主义与《大西洋宪章》和《世界人权宣言》不符，而且正是基于这两个文件，英国刚刚结束了针对德国的战争。如果使权力地位最大化是英国的主要目标，英国就会像法国那样在战后继续把持它的殖民地，或者在经济复苏后夺回这些殖民地。这后一种过程是不可设想的，因为英国接受了现代世界的如下判断：殖民主义是一种不合法的统治形式。

最能表明权力与合法性之间密切关系的，显然是东欧。1989年和1990年，东欧经历了历史上和平时期曾发生的最大规模的权力平衡转换，华沙条约组织解体，一个统一的德国又出现在欧洲中心。但是，实质的权力平衡没有任何改变：战斗中欧洲没有任何一辆坦克被摧毁，或者因军控协议被移走。这一转变的发生完全是合法性标准发生变化的结果：共产主义政权在东欧一个接一个地丧失信誉，苏联人自己也不再有自信通过武力恢复他们的帝国，于是，华沙条约组织的凝聚力比处于最紧张的真正战争时期涣散得还快。若一个国家的士兵和飞行员不愿拿起武器抗击国家的假想敌，或者若他们不愿向公民抗议者开枪以保护他们表面上为之服务的政权，那么有多少坦克和飞机根本无关紧要。用瓦茨拉夫·哈维尔的话说，合法性构成了“无权者的权力”。现实主义者只看到能力，而看不到意图，因此，意图一旦发生根本变化，他们就不知所措。

合法性概念随着时间的推移发生如此显著的变化，这一事实表明了

现实主义的第二个主要缺陷：它回避了历史。[6] 与人类政治和社会生活截然不同的是，现实主义把国际关系描述成无时间的真空状态中的孤立现象，不受周围发生的革命进程影响。但是，从修昔底德时代到冷战时期的世界政治中那些显然的连续性，实际上掩盖了不同社会在寻求、控制和关注权力方式上的重要差异。

帝国主义——一个社会通过武力对另一个社会的支配——直接源自于贵族主人的优越意识，即寻求他人承认其优越的欲望。主人要让奴隶屈服，这种充满激情的动力不可避免地使他寻求所有人的承认，从而导致他的社会与其他社会陷入流血斗争之中。除非主人建成了世界帝国或者死去，否则这一过程没有逻辑终点。战争的最初原因是主人寻求承认的欲望，而不是国家体系的结构。因此，帝国主义和战争与某个特定的社会阶级有关，即主人阶级，也被称作贵族，他们之所以有当前这样的社会地位，皆因往日甘愿冒死。在贵族社会（它可以支撑两百年以前所有的人类社会），君主对普遍但不平等的 承认的争取，广泛地被认为具有合法性。为了不断扩大统治范围而进行的领土争夺战争，被认为是人的一种正常热望，尽管战争的破坏性可能会受到某些道德家和作家的谴责。

主人充满激情地对承认的争取还有其他形式，比如宗教。寻求宗教支配的欲望——即寻求他人对自己所信奉的神和偶像的承认——可以伴随着寻求个人支配的欲望，比如科尔特斯（Cortés）或皮萨罗（Pizarro）的征服，也可以完全取代世俗的动机，比如十六和十七世纪的各种宗教战争。它不是一种无差别的寻求权力的斗争，像现实主义者所以为的那样，王朝扩张和宗教扩张之间有一个共同的基础，而是一种寻求承认的斗争。

但是，激情的这些表现在早期现代很大程度上为日益理性的承认形式所取代，其最终的表达就是现代自由国家。霍布斯和洛克所预言的资产阶级革命，试图从道德上把奴隶对死亡的恐惧置于主人的贵族德性之上，从而使君主的野心和宗教狂热这些激情的非理性表现，升华为无止尽的财富积累。那些曾因王朝和宗教问题发生冲突的地方，现在已经成了由现代自由的欧洲民族国家构成的和平新地带。英国新教与天主教之间的宗教战争在十七世纪几乎令整个国家毁灭，正是政治自由主义使之终结：随着政治自由主义的到来，宗教因变得宽容而不再嗜血。

自由主义带来国内和平，从逻辑上说，在国家间关系上也必会如此。从历史来看，帝国主义和战争是贵族社会的产物。如果自由民主通过使奴隶成为自己的主人，从而取消了主人与奴隶之间的阶级区分，那么它最终也应当会废除帝国主义。这一论点与经济学家约瑟夫·熊彼特的表述稍微有些不同，他认为，民主的资本主义社会之所以显然是反战、反帝国主义的社会，是因为这些社会为以前发动战争的能量提供了其他出路：

> 经济层面的竞争体制吸收了绝大多数人的全部能量。在这一竞争体制中，它需要精力的不断运用、注意和集中，这主要体现在具体的经济活动，但也体现在以之为模型组织起来的其他活动中。与前资本主义社会相比，用于战争和征服的过剩精力大大减少。所谓的过剩精力很大程度上都流向了实业本身，此之所以实业界人才济济——实业巨头频出，其余的过剩精力则被用于艺术、科学和社会斗争……因此，一个纯正的资本主义世界，没有培育帝国主义冲动的沃土……总之，资本主义世界的人民本质上是持反战立场的。[7]

熊彼特把帝国主义定义为“一个国家无止尽的武力扩张的无目的倾向”[8]。这种对征服的无限欲求，并不是所有人类社会的普遍特征，也不是由奴隶社会对安全的抽象追求造成的。相反，它是在某个特定的时间和空间发生，比如希克索斯王朝（公元前十八至公元前十六世纪统治埃及的闪族王朝）被驱逐之后或阿拉伯人改信伊斯兰教之后的埃及，因为此时的埃及出现了贵族秩序，其道德基础具有战争倾向。[9]

现代自由社会的谱系存在于奴隶意识而非主人意识中，最后的伟大的奴隶意识形态即基督教，如今体现在同情的广泛传布以及对暴力、死亡和苦难的日益无法容忍之中。这一点日益明朗，比如，发达国家逐步废除死刑，或者越来越难以容忍战争伤亡。[10]在美国内战期间，枪杀逃兵习以为常；而在二战时，只有一名战士因逃跑被处死，而且他的妻子后来为此代夫控告美国政府。英国皇家海军过去习惯于强制社会下层人员服役当水兵，这等于过一种非自愿的服役生活；而如今，则必须用相当于文官部门的报酬来招募他们，还得为他们提供海上家庭的舒适生活。十七或十八世纪的君主为了自己的个人荣誉，想都不想就让数万农民士兵去送死。今天，民主国家的领导人除非出于严重的国家理由，绝不会把他们的国家引向战争，而且在采取这种重大决策前会再三考虑，因为他们明白，他们的政体是不允许他们鲁莽行事的。一旦这样做，如美国的越战，他们就会受到严重惩罚。[11]托克维尔在撰写《论美国的民主》（*Democracy in America*）一书时就已注意到同情的兴起，其中引用了1675年德·塞维涅夫人（Mme. de Sévigné）写给女儿的信，在信中，她平静地描述了一位小提琴手因偷了几张纸而被处以车裂，死后撕裂成四块的“四肢被挂在城市的四个角落示众”。[12]托克维尔感到震惊的是，这位夫人谈起这件事就像谈论天气那样轻松，因而认为后来刑罚的宽松要归功于平等的兴起。民主摧毁了此前区分社会阶级的高墙，正是这堵高墙，使像德·塞维涅夫人那样有教养且敏感的人不把小提琴手当作同胞看待。今天，我们的同情不仅延伸到底层社会的人，而且还及于高等动物。[13]

随着社会平等的普及，战争经济学也发生了重大变化。在工业革命之前，几乎所有的社会都是农业社会，国家财富只能从在生存线上挣扎的广大农民的少量剩余中汲取。一位有野心的君主要想增加自己的财富，就只能掠夺其他君主的土地和农民，或者占领有价值的资源，比如

新世界的金银矿。然而，工业革命之后，土地、人口和自然资源，与技术、教育和合理的劳动组织相比，作为财富之源的重要性急剧下降。后一类因素所产生的巨大的劳动生产力，比通过土地占领获得经济实惠更有意义、更稳定。比如日本、新加坡和香港这些国家和地区，土地有限，人口不多，自然资源缺乏，但在经济上处于令人羡慕的位置，因而无需通过帝国主义来增加财富。当然，恰如伊拉克企图吞并科威特所表明的那样，控制某些自然资源，比如石油，也可能带来巨大的经济效益。但是，这种入侵所带来的后果，似乎不可能使这种寻找资源的方法在未来具有吸引力。倘若通过全球的自由贸易体系可以和平地获得同样的资源，那么战争的经济意义在今天就比两三百年前小得多。[14]

与此同时，战争的经济成本随着技术的进步而成指数级增加，这曾让康德为之哀叹。早在一战之时，常规技术就已经使战争代价不菲，即使国家是战胜的一方，整个社会也因参与战争而受到破坏。更不用说核战争了，它使战争的潜在社会成本比以前高出许多倍。冷战期间，核武器对维护和平所发挥的作用为人们广泛认同。[15] 对于1945年后欧洲没有发生战争这一现象，我们很难区分出核武器的效应与两极相互牵制的因素。然而，回过头来看，如果两个超级大国没有意识到冲突惊人可怕的潜在费用，那么人们完全有理由认为一个接一个的冷战危机——柏林危机、古巴危机或中东危机——可能已经升级为实际的战争了。[16]

自由社会本质上的反战特性，明显地体现在它们彼此间维系的特别和平的关系之中。迄今为止，有许多文献注意到这一事实，即自由民主国家之间发生战争的情形，即使有，也很少。[17] 比如，政治学家米歇尔·多伊尔（Micheal Doyle）认为，在现代自由民主国家存在的大约两百年里，这样的战争一次也没有发生过。[18] 当然，自由民主国家能够攻打非自由民主国家，比如美国参加两次世界大战，发动与朝鲜、越南的战争，以及最近的海湾战争。它们发动这些战争的热忱可能甚至超过了传统的君主国家或专制国家。但是，自由民主国家之间很少显得互不信任或对相互支配感兴趣。它们彼此共享普遍的平等和权利原则，因此没有相互质疑合法性的基础。在这些国家，优越意识已经找到了战争之外的其他渠道，或者已经消耗殆尽，已经无力发动现代版的流血斗争。因此，与其说自由民主限制了人的侵略和暴力这种自然本能，不如说它从根本上改变了人的自然本能，从而消除了发动帝国主义的动机。

在苏联和东欧自1980年代中期以来发生的变化中，我们看到了自由观念对外交政策的和平效果。根据现实主义理论，苏联的民主化对其战略地位没有任何影响；现实主义学派的许多观察家曾明确地预测戈尔巴乔夫不会允许拆除柏林墙，或不允许苏联在东欧失去缓冲地带 。然而，苏联外交政策在1985至1989年间发生了惊人的变化，它们不是苏联国际地位的实质性变化带来的，而是戈尔巴乔夫所谓的“新思维”带来的。苏联的“国家利益”不是既定的，而是被戈尔巴乔夫和前外交部长爱德华·谢瓦尔德纳泽（Eduard Shevardnadze）以最低限度的条件作了重新解释。[19] “新思维”首先重新确定了苏联面临的外部威胁。苏联的民主化直接导致把以前苏联的主要外交政策边缘化，比如对“资本主义包围”的

恐惧，以及视北约组织为一个“侵略性的、报复性的”组织。相反，苏联共产党的理论刊物《共产党人》（*Kommunist* ）在1988年初解释说，“西欧或美国都没有具有政治影响力的力量”策划“针对社会主义的军事入侵”，而且认为“资产阶级民主是发动这类战争的一个明确障碍”。[20] 由此可见，对外部威胁的感知，并不是由一个国家在国家体系中的地位“客观地”决定，而是深受意识形态的影响。因此，威胁感知的变化为苏联单方面大规模销毁传统武器铺平了道路。共产主义在东欧的瓦解，同样使捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰以及其他民主化国家发表了单方面裁军的声明。所有这些之所以能够发生，是因为苏联和东欧的新兴民主力量比西方的现实主义者更明白，民主国家之间很少相互威胁。[21]

一些现实主义者曾试图用自由民主国家互不接壤（因而无法相互开战），或被迫合作对抗非自由民主国家，来说明自由民主国家之间显然没有发生过战争这个令人瞩目的经验现实。也就是说，英国、法国和德国这些传统上相互对抗的国家，自1945年来和平共处，并不是因为它们共同遵循自由民主原则，而是因为它们对苏联的共同恐惧，促使它们结合在一起成为北约组织和欧共体。 [22]

这一结论若要成立，则只有把国家视为桌球并且无视其国内发生的一切才有可能。事实上，确实有些国家之间的和平关系可以看成主要是一种共有的更大威胁的结果，一旦这一威胁解除，彼此就会反目成仇。比如，叙利亚和伊拉克在与以色列的冲突期间曾站在同一立场，但事实上，它们在这一时期之外却常常兵戎相见。然而，甚至在“和平”时期，这些联盟的相互敌意也是人人皆知的。但是，冷战期间联合起来对抗苏联的民主国家，它们之间却没有这种敌意。在当代的法国和德国，还有谁在伺机跨过莱茵河夺取新领地或算旧账呢？用约翰·马勒的话说，在荷兰或丹麦这些民主国家发生战争，简直“不可思议。” [23] 美国和加拿大近一个世纪维持着一个相当于整个大陆范围的无设防边界，尽管这是加拿大的权力真空地带。依据现实主义者的一贯主张，就应怂恿美国占领加拿大，因为冷战的结束提供了这样的机会——当然，前提是如果这个现实主义者是美国人的话。认为冷战条件下形成的欧洲秩序会回到十九世纪的列强纷争状态，那是没有意识到当前欧洲生活彻底的布尔乔亚 特征。自由欧洲的无政府状态的国家体系，并不会孳生不信任和不安全，因为绝大多数欧洲国家彼此太了解了。它们知道自己的邻国过于耽于逸乐、过于消费至上，以至于不愿冒生命危险，这些国家到处是企业家和公司经理，但缺乏有足够野心发动战争的君主或政客。

然而，这个资产阶级的欧洲也曾卷入过战争，许多如今仍健在的人有过这样的经历。帝国主义和战争并没有随着资产阶级社会的到来而消失；事实上，历史上最具毁灭性的战争是在资产阶级革命之后 发生的。我们如何来说明这一情形？熊彼特的解释是，帝国主义是一种返祖现象，是人类社会演进早期阶段的遗留：“这是一个源自过去的生活境况而不是现在的生活境况的因素——或者用历史的经济解释的术语来说，这一个因素源自过去的而不是现在的生产关系。” [24] 尽管欧洲经历了一系

列资产阶级革命，但其统治阶级直到一战结束时仍是出身贵族阶级，对他们来说，国家的伟大和荣耀不能为商业所取代。贵族社会的好战精神能够传给他们的民主后代，它们在危机时代或热情高涨之时仍会迸发出来。

熊彼特认为帝国主义和战争的持续存在是来自贵族社会遗传的返祖现象，对此，我们应该补充另一个直接来自激情历史的解释。在王朝和宗教野心所代表的古老的承认形式，与在普遍同质国家中发现的完全现代的解决方案之间，激情可以呈现为民族主义。民族主义显然与这个世纪的战争有关，它在东欧和苏联的复活威胁着后共产主义欧洲的和平。我们现在要讨论的，正是这一问题。

[1] Mearsheimer (1990), p. 12.

[2] 华尔兹力图把国内政治的考虑从国际关系理论中清除出去，为的是使他的理论变得严谨和科学——用他的话说，就是使分析的“单元”和“结构”层面清楚明白。他通过对国际政治中人类行为的周期规律和普遍规律的发现，构建宏伟思想大厦，最终得出一系列关于国家行为的陈词滥调，其实都可以概括为这样一个说法，“权力平衡的重要性”。

[3] 见雅典人在科林斯人向斯巴达人求助后的反应，见Thucydides, *History of the Peloponnesian War* , I 76，在那里，他们要求雅典与斯巴达之间的平等，而后者主张保持现状；以及他们在米洛斯的论辩，III 105（见本书第23章篇首题记）。

[4] 当然，邻国发展过快也会产生问题，常常会引起愤恨。然而，面对这种状况，现代资本主义国家通常不是竭尽全力去破坏其成功，而是尽力去模仿其成功。

[5] 关于权力与合法性之间的相互关系，以及简单化“权力政治”观念的批评，见Max Weber (1946), “Politics as a Vocation,” pp. 78—79; and “The Prestige and Power of the ‘Great Powers,’” pp. 159—160.

[6] 对肯尼思·华尔兹的现实主义理论的非历史观点的一个类似反驳，出自马克思主义的视角，见Robert W. Cox, “Social Forces, States and World Orders,” in Robert O. Keohane, ed., *Neorealism and Its Critics* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 213—216. 也见George Modelski, “Is World Politics Evolutionary Learning?” *International Organization* 44, no. 1 (Winter 1990): 1—24.

[7] Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social* Classes (New York: Meridian Books, 1955), p. 69.

[8] Ibid., p. 5.

[9] 熊彼特没有使用激情这个概念，取而代之的是对这种无止尽的征服欲求给出了一个功能性的或经济的说明，即为了拖延时间以获得维持生存所需的技能。

[10] 这一点甚至在苏联也是真的，阿富汗战争中的人员伤亡在勃列日涅夫时代所引起的政治敏感性，也比外界观察家想象得要强烈得多。

[11] 这些倾向与当代美国城市中的高犯罪率或大众文化中日益常见的暴力描述并不矛盾。对北美、欧洲和亚洲的主流中产阶级社会来说，个人的暴力或死亡经验大大低于两三个世纪以前，其原因在于卫生医疗的改善减少了婴幼儿的死亡、提升了人的寿命。电影中大量的暴力描写，可能是观看电影的人们在生活中很难见到暴力的一种反映。

[12] Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 174—175.

[13] 其中一些观点出自如下著作，*John Muller, Retreat from Doomsday: The Obsolescene of Major War* (New York: Basic Books, 1989). 马勒（Muller）提到了奴隶制和决斗的消失，把它们看作长期存在的社会惯例在现代世界被废除的例子，并且由此认为发达国家之间的主要战争也有这样的趋势。马勒正确地指出了这些变化，但是，正如卡尔·凯森（Carl Kaysen）（1990）注意到的那样，它们是作为发生在过去数百年里人类社会演进的背景之外的孤立现象呈现出来的。奴隶制和决斗的废除，其共同的根源是法国大革命对主奴关系的废除，以及主人寻求承认的欲望向普遍同质国家的理性承认的转变。在现代世界中，决斗是主人道德的人为现象，表明自己甘愿冒生命危险进行流血斗争。奴隶制、决斗和战争的衰落的根本原因是一样的，即理性承认的到来。

[14] 其中许多观点出自卡尔·凯森对约翰·马勒的一篇杰出的评论性文章，“Is War Obsolete?” *International Security* 14, no. 4 (Spring 1990): 42—64.

[15] 例见John Gaddis, “The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System,” *International Security* 10, no. 4 (Spring 1986): 99—142.

[16] 当然，核武器本身对最严重的美苏冷战对峙即古巴导弹危机负有责任，但即使如此，核战争的前景也防止冲突演变为实际武装冲突。

[17] 例见Dean V. Babast, “A Force for Peace,” *Industrial Research* 14 (April 1972): 55—58; Ze’ev Maoz and Narism Abdolali, “Regime Types and International Conflict, 1816—1976,” *Journal of Conflict Resolution* 33 (March 1989): 3—35; and R. J. Rummel, “Libertarianism and International Violence,” *Journal of Conflict Resolution* 27 (March 1983): 27—71.

[18] 在某种程度上，这一结论取决于多伊尔对于自由民主政体的定义。1812年英国与美国之间发生战争，当时的英国宪法已经有许多自由主义特征。多伊尔认为英国通过1831年的改革法案完成向自由民主政体的转型，由此避开了这个问题。这个日期选得有点随意——因为直到二十世纪，英国的公民权仍有限制，可以肯定的是，英国在1831年没有把其自由权利扩展到它的殖民地。尽管如此，多伊尔的结论仍既正确又鲜明。Doyle (1983d), pp. 205—235; and Doyle (1983b), pp. 323—353. 也见他的“Liberalism and World Politics,” *American Political Science Review* 80, no. 4 (December 1986): 1151—1169.

[19] 关于苏联“国家利益”定义的变化的阐明，见Stephen Sestanovich, “Inventing the Soviet National Interest,” *The National Interest* no. 20 (Summer 1990): 3—16.

[20] V. Khurkin, S. Karaganov, and A. Kortunov, “The Challenge of Security: Old and New,” *Kommunist* (January 1, 1988), p. 45.

[21] 华尔兹认为，苏联的国内改革是由国际环境的变化带来的，而改革本身应该看作现实主义理论的一次证实。恰如早前指出的那样，确实，外部压力和外部竞争推动了苏联的改革，而且如果为了后来向前走两步而先退一步，那么现实主义理论可以得到辩护。但是，这就完全忽视了苏联自1985年发生的国家目标和苏联权力的基础的根本变化。见华尔兹的评论，*United States Institute of Peace Journal* 3, no. 2 (June 1990): pp. 6—7.

[22] Mearsheimer (1990), p. 47. 米尔斯海默（Mearsheimer）以极其巧妙的方式把自由民主国家两百年间的和平概述为以下三类：英国与美国、英国与法国，以及1945年后的西方民主国家。从美国—加拿大的范例开始，无须说，还有比这更多的情形。也见Huntington (1989), pp. 6—7.

[23] 当代德国有少数人主张收回现由波兰、捷克斯洛伐克和苏联拥有的前德国领土。这些群体多是二战后从这些地区驱逐出来的人或他们的后代。前西德和东德以及统一后的德国的议会都否决了这些诉求。民主德国对抗民主波兰中重现的复仇主义在政治上的重要程度，是检测自由民主国家之间是否彼此斗争的重要测试。也见Muller (1990), p. 240.

[24] Schumpeter (1955), p. 65.

第25章

# 民族利益

民族主义是一种现代特有的现象，因为它用相互平等的承认取代了主奴关系。但它不是完全理性的，因为它只把承认扩展到特定的民族或种族群体的成员身上。不过，它具有比世袭君主制更民主、更平等的合法性，其中全体人民都可以说是世袭遗产的部分。因此，自法国大革命以来，民族主义运动与民主运动密切相连，这就一点也不令人奇怪。但是，民族主义者寻求获得承认的尊严并不是普遍的人的尊严，而是他们群体的尊严。其他群体也会寻求对自身尊严的承认，于是这种承认的欲求就可能导致群体之间的冲突。因此，民族主义完全可以取代王朝野心和宗教野心成为帝国主义的基础，德国恰恰就是这样一种情形。

因此，十八、十九世纪伟大的资产阶级革命之后帝国主义和战争继续存在，就不仅仅要归因于幸存下来的返祖式武士精神，还因为主人的优越意识还未能完全升华为经济活动。在过去两个世纪中，国家体系是自由社会与非自由社会的混合体。在非自由社会中，民族主义这种非理性的激情形式常常一发不可阻挡，所有国家都在某种程度上受其影响。欧洲各民族之间盘根错节，尤其是在东欧和东南欧，而且分散在不同的民族国家中，从而成为冲突的重要来源——这种冲突可以在许多领域持续。自由社会为了维护自身不受非自由国家的攻击，也会走上战争之路，而且会主动攻击和统治非欧洲社会。许多表面上的自由社会由于掺杂了狭隘的民族主义而变色，公民身份实际上建立在种族或民族起源上，因而权利概念未能普遍化。十九世纪最后几十年，“自由的”英国和法国在非洲和亚洲夺得了广大的殖民地，其统治靠的是武力而不是人民共识，原因在于他们认为印度人、阿尔及利亚人、越南人等的尊严要低于自己。用历史学家威廉·兰格（William Langer）的话说，帝国主义“也是一种超出欧洲边界的民族主义的投射，是欧洲大陆夺权量力的斗争在世界范围的投射，这种斗争历史悠久，数世纪以来一直存在”。[1]

法国革命后现代民族国家的兴起带来了一系列重要后果，根本上改变了国际政治的性质。[2] 君主率领不同民族的农民集团上战场，去征服一个城市或一个省份，这样的王朝战争不再可能。荷兰不再为西班牙“所有”，皮埃蒙特不再归属奥地利，这仅仅是因为联姻或征服的时代已经过去了。在民族主义的重压之下，哈布斯堡王朝和奥斯曼王朝的多民族帝国开始瓦解。像现代政治一样，现代的军事力量也日益变得民主化，从而为全民皆兵的防御策略所取代。随着大众对战争的参与，战争的目标在某种意义上必须满足整个民族的需要，而不只是满足个别统治者的野心。联盟和边界变得更加严格，因为民族和人民不再像棋子一样被摆来摆去。不仅形式上的民主国家如此，而且像俾斯麦时期的德国这

样的民族国家甚至在缺乏人民主权的情形下，也必须对民族认同的要求作出回应。[3] 此外，大众一旦被民族主义发动参与战争，他们充满激情的愤怒就会提升到此前王朝冲突罕有的高度，以至于领导人与敌人进行妥协或变通都因此受到限制。一战结束后的凡尔赛和约就是这种情形的一个主要例子。与维也纳会议形成对照的是，凡尔赛协定无法在欧洲重建一个可行的权力平衡，因为一方面在重新划定边界以取代旧的德意志帝国和奥匈帝国时，需要考虑民族主权原则，另一方面要满足法国公众提出的报复德意志的要求。

尽管在过去两个世纪里民族主义显示了极其巨大的力量，不过我们必须正确地描述这种现象。新闻记者、政治家甚至学者常常认为，民族主义反映了人性中一种深刻且基本的渴望，仿佛民族主义立基于其上的“民族”，是如同国家或家庭一样古老的永恒的社会实体。民族主义所具有的通常智慧一旦被唤醒，它就是历史上这样一种根本的力量，连宗教或意识形态这些其他的忠诚形式都无法阻挡，而且最终会压倒共产主义或自由主义这些脆弱的芦苇。[4] 近来，这种观点似乎又得到了实证支撑，整个东欧和苏联的民族主义情感都在复活，以至于一些观察家预测，后冷战时代与十九世纪极其相似，将是一个民族主义复兴的时代。[5] 苏联共产主义主张，民族问题只是更为基本的阶级问题的派生物，因而宣称通过走向无阶级社会可以一劳永逸地解决民族问题。然而，随着民族主义者在苏联的加盟共和国以及东欧的前共产主义国家把共产主义者逐出政府，这一主张愈发显得空疏，并且使许多想用普世主义的意识形态取代民族主义的主张丧失了可信性基础。

尽管在后冷战世界的大部分地区出现的民族主义力量不可否认，但是，认为民族主义是永恒的、无敌的观点不仅狭隘而且虚幻。首先，这种观点没有弄清楚民族主义是一种极其偶然的近代现象。用欧内斯特·盖尔纳的话说，民族主义并没有“深深地扎根于人类的精神之中”。[6] 对于那些更大的社会群体，只要它们存在，人们就有一种爱国式的忠诚，但是，一直到工业革命，这些群体才在语言和文化上被确定为同质性实体。在前工业社会中，具有共同民族性的人们之间的阶级差异无所不在，是相互交流不可跨越的障碍。一个俄国贵族与一个法国贵族之间的共同之处，要比他们各自与生活在其领地的农民之间的共同之处多得多。俄国贵族不仅在社会境况上与法国贵族相似，他们还说着类似的语言，通常不会直接与自己的农民交流。[7] 政治实体并不考虑民族性：哈布斯堡王朝的皇帝查理五世可以同时统治德国、西班牙和荷兰，而土耳其的奥斯曼帝国则统治着土耳其人、阿拉伯人、柏柏尔人和欧洲的基督教徒。

然而，也正是本书第二部分论述的现代自然科学的经济逻辑，迫使一切经历这一情形的社会在根本上变得更平等、更同质化和更有教养。统治者与被统治者必须说同样的语言，因为他们在国民经济中相互交织在一起；来自乡村的农民必须用那种语言读写，以及受到足够的教育，才能在现代工厂以至办公室工作。在迫切需要劳动力不断流动的压力下，阶级、血缘、部族和教派这些旧有的划分变得衰微，留给人们的只

是共同的语言和基于语言的共同的文化，作为他们社会关系的主要形式。因此，民族主义完全是工业化以及伴随而来的民主、平等等意识形态的产物。 [8]

民族作为现代民族主义创造的一个结果，在很大程度上基于已然存在的“自然”语言区分。但是，它们同样是民族主义者的精心虚构，因为他们有一定程度的自由去确定谁或什么构成了一种语言或一个民族。 [9] 比如，目前在苏联中亚“再度觉醒的”民族，在布尔什维克革命之前并没有作为具有自我意识的语言实体存在；乌兹别克和哈萨克的民族主义者如今正回到图书馆，去“重新发现”所谓的历史语言和历史文化，这些语言和文化对于他们中的许多人而言其实是全新的。欧内斯特·盖尔纳指出，目前地球上有八千多种“自然”语言，其中七百种是主要语言，但世界上的民族还不到两百个。许多较早的民族国家都涵括两种或更多种语言的群体，比如西班牙就有巴斯克这样的少数民族，这些民族国家如今都承受着要承认这些新群体的独立身份的压力。这就表明，民族不是永恒的，也不是所有时代人们忠诚的“自然”根源。同化或民族的再确定是可能的，实际上也是司空见惯之事。 [10]

似乎，民族主义有某种生命史。在历史的某些发展阶段，比如在农业社会，人们全然没有民族主义意识。它们是在向工业社会过渡之时或之后迅速成长起来的，而且，若一个民族经过经济现代化的第一阶段后，仍没有获得民族身份和政治自由，民族主义就会愈显激烈。因此，意大利和德国，这两个发明了法西斯极端民族主义的西欧国家，是工业化和政治统一最晚的国家，或者，二战后不久民族主义最强有力的，是第三世界那些以前是欧洲殖民地的国家，就一点也不奇怪了。根据以往的先例，我们今天在苏联或东欧看到最强烈的民族主义，也不令人奇怪，因为这些国家的工业化进程相对滞后，而民族身份又长期受到共产主义的压制。

但是，对于那些其身份较为稳定，且历史较为悠久的民族群体而言，民族作为充满激情的认同的根源似乎在衰竭。在受民族主义情感伤害最深的地区，即欧洲，民族主义的兴起和狂热时代消逝得最早。在这片大陆，两次世界大战的经历，极大地推动了人们以较为宽容的方式重新界定民族主义。在经历了民族主义承认形式中潜藏着的可怕的非理性之后，欧洲人逐渐开始接受把普遍平等的承认作为替代方案。结果是，那些从战争中幸存下来的人们都尽力拆除民族边界，尽力把人们的热情从民族的自我肯定转向经济活动。当然，应运而生的是欧共体，这是近年来在北美和亚洲的经济竞争压力下获得动力而形成的一个规划。显然，欧共体并没有消除民族差异，虽然创建人希望它具有超主权的属性，却很难通过这一组织确立起来。但是，在农业政策和货币联盟问题上，欧共体所展现出来的民族主义已然极其温和，与促发两次世界大战的民族主义相去甚远。

有人认为，民族主义是极其根本和强有力的一种力量，无法通过自由主义和经济自利加以克服，我想这些人应该想想组织化宗教的命运，

后者可是在民族主义之前达成承认的手段。曾有一段时期，宗教在欧洲政治中扮演着无所不能的角色，新教和天主教各自组织了自己的政治派别，并且通过发动教派战争浪费欧洲的财富。我们知道，英国的自由主义正是针对英国内战的宗教狂热主义的产物。当时有人认为宗教是政治舞台上一个必要且永恒的角色，可事实与之相反，自由主义在欧洲战胜了宗教 。在与自由主义进行了长达数世纪的对抗之后，宗教终于学会了宽容。在十六世纪，若不使用政治力量强迫人们去信仰他们的特定教派，在绝大多数欧洲人看来都是很奇怪的。而如今，如果有谁还认为其他宗教信仰实践会伤害到他自己的信仰，即便最虔诚的牧师也会觉得这种想法匪夷所思。因此，宗教已经被归入了私人生活领域——除了堕胎这样的特定问题，宗教似乎被永久地逐出了欧洲的政治生活。 [11]

如果某种程度上民族主义也像宗教那样，不再富有攻击性并且向现代化转变，各个民族主义都接受同伴间相互独立且平等的地位，那么民族主义作为帝国主义和战争之基础的作用就会变弱。 [12] 许多人认为，当前欧洲的一体化趋向只是一种暂时性的失常，是二战和冷战的产物，而现代欧洲历史的总趋向是民族主义。不过，历史将表明，两次世界大战会起到类似于十六、十七世纪宗教战争对宗教所起的作用，它不仅对下一代，还会对所有后代的意识产生影响。

如果要想民族主义作为一种政治力量逐渐淡出，那必须使它像之前的宗教那样变得宽容。民族群体可以保留各自的语言和身份感，但这种身份主要表现在文化领域而不是政治领域。法国人可以继续喝他们的法国酒，德国人可以继续吃他们的德国腊肠，但这一切都只限于私人生活领域。在过去的两代人中，这种演进一直在欧洲最发达的自由民主国家发生。尽管当代欧洲社会的民族主义仍旧很热闹，但与上个世纪“民族”和国民身份观念方兴未艾之时相比，民族主义在特征上已然十分不同。自希特勒垮台以来，西欧不再有哪种民族主义会把支配其他民族作为确立自己的民族身份的关键。恰恰相反，绝大多数现代民族主义走上了阿塔图克的道路，即认为自己的使命是在传统家园内巩固和纯化民族身份。事实上，人们可以说，所有成熟的民族主义都在经历一个“土耳其化”的过程。这种民族主义似乎无法创建新帝国，充其量只能打碎现存的帝国。今天，最激进的民族主义者，如德国舍恩胡贝尔（Schoenhuber）领导的共和党或法国勒庞（Le Pen）领导的民族统一战线，所关注的也不是统治外国人，而是驱逐外国人，就像寓言中所说的贪婪的市民那样，独自无忧无虑地享受生活中的美好之物。最令人惊讶且富有启示的是如下事实：俄国的民族主义通常被认为是欧洲最落后的，如今也迅速地走上了土耳其化的过程，放弃此前的扩张主义，主张“小俄罗斯”概念。 [13] 现代欧洲一直在迅速地让渡主权，从而在私人生活的舒适中满足于民族身份。像宗教一样，民族主义不会有消失的危险，但是它似乎丧失了一种能力，不再能促使欧洲人为帝国主义的伟大事业而放弃舒适的生活。 [14]

当然，这并不意味着欧洲将来不会再有民族主义冲突。这一点对于东欧和苏联新近解放出来的民族主义尤为真实，因为在共产主义的统治

之下，这些民族主义处于休眠状态，从未有机会实现。事实上，我们可以预测，随着冷战的结束，欧洲的民族主义冲突将会加剧。在这些情形中，民族群体和种族群体为了主权和独立，长期压抑表达自己，因此，在普及民主化的过程中，民族主义是一个必然的伴生物。比如，斯洛文尼亚、克罗地亚和塞尔维亚在1990年进行自由选举后，前两个共和国掌权的是支持独立的非共产党政府，从而为南斯拉夫内战搭起了舞台。长期存在多民族的国家一旦瓦解，必定带来暴力流血事件，而且，民族群体越是相互交织，情况就越严重。例如，在苏联，大约有6000万人（其中一半是俄罗斯人）生活在自己的民族共和国之外，克罗地亚共和国的八分之一人口是塞尔维亚人。早在苏联时期就已经有大规模的人口迁移，随着不同共和国走向独立，这种情形还会加剧。许多现在正形成的新民族主义，尤其是在社会经济发展相对落后的地区，可能十分原始——也就是，不宽容、沙文主义且对外富有侵略性。[15]

此外，已然存在很久的民族国家，可能受到要求承认其独立的小语言群体自下而上的抨击。斯洛伐克人现在想要获得独立于捷克人的身份承认。加拿大的自由、和平与繁荣，并没有让魁北克的许多讲法语的加拿大人感到满足，他们还想要保持自己文化的独特性。新的民族国家出现的可能性是无止境的，比如库尔德人、爱沙尼亚人、南奥塞梯人、斯洛文尼亚人等等都在争取自己的民族身份。

但是，须以正确的视角看待民族主义的这些新表现。首先，最激烈的民族主义出现在欧洲最不发达的地区，尤其是巴尔干半岛或其周边地区，以及前俄罗斯帝国的南部地区。这些地方的民族主义可能会兴起，但它不会影响欧洲古老的民族主义的长期演进，如上文所说它正渐趋更加宽容。尽管苏联外高加索的人们曾犯下无法用言语表达的野蛮罪行，但是几乎没有证据表明东欧北半部——捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰和波罗的海诸国——的民族主义会朝着与自由主义相矛盾的方向发展。这不是说现存的国家，比如捷克斯洛伐克，不会分裂，也不是说波兰和立陶宛不会有边界争端。而是说，这样的情形即使发生，也不一定会导致其他地区那样的政治暴力大灾难，而且，它会受到经济一体化压力的制约。

其次，新民族主义的冲突对欧洲和世界更为广泛的和平和安全的影响，要比1914年一个塞尔维亚民族主义者刺杀奥匈帝国王储引发的第一次世界大战小得多。当南斯拉夫瓦解、新解放的匈牙利人和罗马尼亚人为生活在特兰西瓦尼亚的匈牙利少数民族的地位争论不休之际，欧洲竟没有一个强国有意利用这一冲突来改善自己的战略地位。相反，绝大多数欧洲发达国家都避免卷入争端的泥淖，只是在它们过度侵犯人权或威胁到自己的民族时才出手干预。一战发源地的南斯拉夫已陷入了内战，它作为一个民族实体正处于分裂之中。但欧洲的其余地区对解决这一问题的路径已经达成了广泛的共识，一致认为必须把南斯拉夫与更大的欧洲安全问题分开来。[16]

再次，要认识到目前在东欧和苏联出现的新民族主义斗争的过渡性

质，这一点很重要。随着前共产主义帝国的崩溃，这些斗争是因这一地区新出现的一般而言（尽管不是普遍地来说）较为民主的秩序而产生的阵痛。我们有理由期待，这一过程中将出现的许多新兴民族国家会是自由民主国家，而它们的民族主义尽管在眼下因独立斗争而激烈，也将趋于成熟，最终像西欧一样经历同样的“土耳其化”过程。

二战之后，基于民族身份的合法性原则在第三世界完全立住了脚。第三世界的这一过程要晚于欧洲，原因在于工业化和民族独立晚于欧洲，但是一旦实现了这一过程，其影响则与欧洲相同。尽管1945年之后第三世界形式上采用民主的国家相对较少，但是，那里几乎所有的国家都放弃了王朝或宗教的合法性，而赞同民族自决原则。这些民族主义的新颖性意味着，它们比旧式既存的民族主义有更强烈的自我主张，比欧洲的民族主义更加自信。例如，泛阿拉伯的民族主义就像上个世纪意大利和德国一样，建立在对民族统一的向往之上，但是，这种民族主义绝不会通过创建一个单一的、政治上统一的阿拉伯国家而实现。

但是，第三世界民族主义的兴起，也在某种程度上限制了国际冲突。民族自决原则得到了广泛认可，这种自决不必非得通过自由选举的正式形式，而是保障民族群体在传统的乡土上独立生活的权利即可，这使得任何国家都难以挥舞军事干预或领土扩张的大棒。第三世界的民族主义的力量几乎获得了普遍的胜利，而且看上去与技术和发展相对落后的水平没什么关系：法国人被逐出了越南和阿尔及利亚，美国人被逐出了越南，苏联人被逐出了阿富汗，利比亚人被逐出了乍得，越南人被逐出了柬埔寨，等等。[17] 自1945年以来，国家间边界发生的主要变化，几乎都是国家按民族分裂而不是通过帝国主义扩张的情形——比如，1971年巴基斯坦和孟加拉的分裂。对于发达国家而言，许多因素使得领土征服无利可图——激增的战争成本，包括统治一群充满敌意的人的成本，作为可利用的财富资源的国内经济发展的可能性，等等，这些因素也对第三世界国家之间的冲突有效。[18]

民族主义在第三世界、东欧和苏联继续变得更激烈，而且在那儿会比在欧洲或美国持续更长时间。这些新民族主义的活力，似乎让发达的自由民主国家的许多人认为，民族主义是我们时代的特征，而没有注意到民族主义在自身国家的逐渐衰落。我们很奇怪为什么人们会认为，民族主义这种近代的历史现象从此以后会是人类社会场景的永恒特征。经济力量使民族主义用民族藩篱取代了阶级，并在这一过程中创建了中央集权化、语言同质化的实体。如今，那些同样的经济力量正通过创建一个一体化的世界市场，摧毁这些民族藩篱。民族主义在政治上的最终脱敏，这一代或下一代或许不会发生，但这一事实并不影响它最终会发生。

[1] William L. Langer, “A Critique of Imperialism,” in Harrison M. Wright, ed., *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion* , second edition (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1976), p. 98.

[2] 关于这一点，见Kaysen (1990), p. 52.

[3] 正是这种严格性而不是多极化的内在缺陷，解释了十九世纪欧洲联盟的崩溃和第一次世界大战的最终爆发。要是国家继续根据十九世纪王朝的合法性原则来组织，那么欧洲联盟可以更容易通过一系列联盟转换来适应日益强大的德国力

量。事实上，若没有民族原则，德国本身永远不会统一。

[4] 其中许多类似的观点，见Ernest Gallner, *Nationas and Nationalism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983).

[5] 例见John Gray, “The End of History—or of Liberalism?” *The National Review* (October 27, 1989): 33—35.

[6] Gellner (1983), p. 34.

[7] 俄国贵族的亲法性可能是一个极端例子，但实际上在所有国家，贵族与农民所用的语言之间显然存在着差异。

[8] 人们应该小心谨慎，不应过于机械地把这种经济解释应用于民族主义。尽管民族主义宽泛地说可以被看作是工业化的副产品，但是民族主义意识形态可以有自己的生命，它独立于一个国家的经济发展水平。否则的话，人们如何解释二战后柬埔寨或老挝这些基本上属于前工业社会的国家的民族主义运动呢？

[9] 比如，因此阿塔图克在其事业生涯结束之际，花了大量时间去进行历史和语言“研究”，因为这些研究实际上发明了他想要的那种奠定现代土耳其民族意识的基础。

[10] Gellener (1983), pp. 44—45.

[11] 我当然意识到基督教民主党在整个欧洲的存在，但它们首先是民主的，然后才是基督教的，以及它们的基督教解释的世俗性质，种种事实表明它仅仅是自由主义战胜宗教的一项标志。随着佛朗哥的去世，不宽容、反民主的宗教已经在欧洲政治中消失。

[12] 民族主义演进的这一未来方向得到盖尔纳的支持，Gellner (1983), p. 113.

[13] 当然，俄国民族主义运动中仍存在沙文主义和帝国主义的一派，前苏联的最高司令部是其代表。恰如人们预期的那样，主要的旧式帝国主义的民族主义在欧亚大陆欠发达地区仍可以找到。比如，斯洛博丹·米洛舍维奇领导的沙文主义的塞尔维亚民族主义就是一个例子。

[14] 米尔斯海默认为民族主义实际上是与和平或战争相关的国内政治的唯一方面。他认为“极端民族主义”是冲突的一个根源，并且认为“极端民族主义”本身就是外部环境造成的，或者换一种说法，是由学校中不恰当的民族历史课造成的。米尔斯海默似乎并不认为民族主义和“极端民族主义”的出现并不是偶然的，而是产生自一种特殊的历史、社会和经济背景，像一切历史现象一样，从属于演进的内在规律。Mearsheimer (1990), pp. 20—21, 25, 55—56.

[15] 当兹维亚德·加姆萨胡尔季阿（Zviad Gamsakhurdia）领导的支持独立的圆桌会议在1991年格鲁吉亚大选中获得胜利之后，所做的第一件事，就是与格鲁吉亚的南奥塞梯少数民族开战，不承认后者具有作为一个独立的少数民族的任何权利。这与鲍里斯·叶利钦当选俄罗斯总统后的做法形成强烈反差。1990年，叶利钦向俄罗斯的所有民族保证，他们完全可以自愿选择是否与俄罗斯人一起生活。

[16] 有趣的是，许多新的民族群体尽管其规模和地理位置使它们在军事上无法成为一个独立实体，至少根据现实主义者的前提来说是如此，但它们仍在寻求主权。这就意味着，国家体系并不像过去那样具有威慑力，而关于传统大国的看法——国防——也不是那么显著。

[17] 当然，也有一些重要的例外，比如以色列占领着约旦河西岸和加沙地带，印度吞并了果阿。

[18] 有人常常注意到，尽管非洲现存根据部落和种族划分的国家边界不合理，但是独立之后，没有哪个国家的边界成功得到改变。见Yehoshafat Harkabi, “Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Professor Kaiser,” in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988,* Part II, Adelphi Paper No. 237 ( London: International Institute for Strategic Studies, 1989), pp. 21—25.

第26章

# 走向太平洋联盟

在那些并非自由民主的国家之间，强权政治仍十分盛行。第三世界国家工业化和民族主义出现得相对滞后，使许多第三世界国家的行为与工业化的民主国家有着显著差异。在可预见的未来，世界将划分为两个部分，一个是后历史的部分，一个是仍处于历史中的部分。[1] 在后历史的世界范围中，国家间相互作用的主轴是经济，过去的强权政治规则日益变得不重要。也就是说，人们可以想象一个民主的欧洲，它是多极的，并且由德国的经济力量所主导，但是，德国的邻国并不因此感受到多大军事威胁，也不会因此采取特别措施提高自己的军备水平。那里会有大量的经济竞争，但不会有多少军备竞赛。后历史世界仍会分成不同的民族国家，但是各自的民族主义会与自由主义和平共处，并且越来越只在私人生活领域表达自身。同时，随着经济合理性对市场和生产的统一，它也会侵蚀许多传统的主权特征。

另一方面，历史的世界仍因各个国家处于不同的发展阶段，而陷于各种不同的宗教、民族和意识形态冲突之中，在那里，强权政治的旧规则依然适用。像伊拉克和利比亚这样的国家仍会侵犯邻国，发动流血战争。在历史的世界中，民族国家仍继续是政治认同的核心所在。

后历史世界与历史世界之间的界限一直在急速变化之中，因而很难划定。苏联正在从一个阵营向另一个阵营过渡；它的解体将使一些后继国家成功地向自由民主过渡，而另一些后继国家则不会成功。中国自经济改革之后，外交政策可以说日益布尔乔亚化 。中国目前的领导人似乎明白，经济改革没法走回头路，中国仍必须向国际经济开放。因此，尽管毛泽东主义的诸多方面在国内得到复兴，但任何试图回到毛泽东式的外交政策的做法都受到阻碍。拉丁美洲较大的国家如墨西哥、巴西、阿根廷，在过去的一个世代已经从历史世界进入了后历史世界，尽管其中每一个国家都有可能倒退回去，但是它们现在通过经济的相互依存与其他工业化民主国家牢牢地捆绑在一起。

在许多方面，历史世界与后历史世界将并行不悖，各自独立存在，彼此相互影响较小。不过，这两个世界会围绕一些轴心形成冲突。第一个轴心是石油，它正是伊拉克入侵科威特所造成的危机的背景原因。石油生产仍集中于历史世界，而它对于后历史世界的经济稳定至为关键。尽管1970年代发生石油危机之际，许多商品的全球相互依赖性越来越大，但唯独石油生产仍集中于一方，因而其市场会受到政治原因的操纵或干扰，而石油市场的破坏会直接对后历史世界造成灾难性后果。

相互发生影响的第二个轴心，虽然现在看起来不如石油那么明显，但长期来看可能更加麻烦，那就是移民。目前，每天都有人从贫困和政局不稳的国家涌入富裕稳定的国家，这实际上对发达世界的所有国家都有影响。这种移民潮近来在不断扩大，如果遇到历史世界中的政治动荡，还会突然加剧。苏联瓦解，东欧爆发的严重的种族暴力等等，这些事件都会成为从历史世界向后历史世界大规模移民的契机。由于人口的这种涌入，后历史世界的国家或是为了阻止这一潮流，或是因为这些新移民已经进入了政治体系，并且现在正推动新接纳的移民更广泛地参与其中，都将继续关注历史世界。

事实证明，后历史世界的国家很难阻止移民，原因至少有两个。首先，任何排斥外国人的所谓正义原则都难免种族主义或民族主义之嫌，从而有悖于它们作为自由民主国家所承认的普遍权利原则。所有的发达国家都曾在某个时候对移民有所限制，但是它们这么做时通常会受到良心谴责。

移民日增的第二个原因与经济有关，因为几乎每一个发达国家都缺少那些不熟练或半熟练的劳动力，而这些劳动力在第三世界多的是。当然，并非所有低工资劳动力都可以输出。在单一的全球市场中，经济竞争会促进地区劳动力市场的进一步整合，就像早期资本主义通过国内劳动力的高度流动促进统一的民族国家发展一样。

这两个世界之间相互影响的最后一个轴心，是某种与“世界秩序”有关的问题。也就是说，除了某些历史世界的国家会对邻国造成具体威胁之外，许多后历史世界的国家，会在理论上关注阻止某些技术向历史世界的国家扩散，理由就是那个世界的国家特别容易发生冲突和暴力。当前，这些技术包括核武器、弹道导弹、生化武器等等。但是将来，世界秩序问题会扩展到某些类型的环境利益，因为它们受到不加限制的技术扩散的威胁。如果后历史的世界不像这里所假定的历史的世界那样行事，那么，后历史世界的民主国家不仅在保护自己免受外部威胁方面，而且在推动目前尚不民主的国家的民主事业方面，有着共同利益。

作为一种处方性（*prescriptive*）学说，现实主义对于国际关系的观点仍十分重要，尽管民主在1970年代和1980年代获得很大突破。处于历史世界的那一半仍按照现实主义原则运行，而后历史世界的那一半在与历史世界的那一半打交道时，也必须运用现实主义方法。民主国家与非民主国家之间的关系仍是互不信任、互相惧怕，尽管彼此在经济上相互依赖程度日增，但是，实力依然是它们相互关系的ultima ratio（最后手段）。

另一方面，作为世界如何运行的一种诊断性（*descriptive*）模式，现实主义留下了太多缺陷。现实主义者认为，人类历史上所有国家都有不安全感和权力最大化的行为，这种判断经不起仔细推敲。人类历史进程产生了一系列合法性概念——王朝、宗教、民族主义和意识形态等等，从而使帝国主义和战争的可能基础日益增多。现代自由主义之前出

现的这些合法性形式，都奠基于某种形式的主奴关系，因此，帝国主义在某种意义上是由社会体制决定的。就像合法性概念在历史中发生着变化一样，国际关系也发生着变化；虽然战争和帝国主义看起来似乎在历史中贯穿始终，但是，不同时代的战争和帝国主义有着不同的目的。并不存在“客观的”国家利益，能为任何时代任何国家的行为提供共同思路，只存在多种多样的国家利益，由实践中的合法性原则以及对其加以解释的个人所定义。

在自由民主国家，废除了主人与奴隶的区分，人成为自己的主人，自然应该有截然不同的外交政策。在后历史的世界中，和平的产生并非基于主要国家有一种共同的合法性原则。这种情状在过去也曾存在，比如，欧洲所有国家都是君主国或帝国。和平产生于民主合法性的特定性质，以及其满足人类获得承认的渴望的能力。

民主国家与非民主国家之间的差异，以及使自由民主在全世界传播开来这一更广阔的历史进程的可能性，表明美国外交政策中传统的道德主义及其对人权和“民主价值”的关注，并非完全错误。[2] 亨利·基辛格在1970年代认为，对苏联和中国这些共产主义国家进行革命性挑战，道德上是充分的，但在实践上则是轻率的，因为这两个国家在军控或解决地区争端这些问题上都不接受“现实主义的”调节方式。1987年，美国前总统里根要求苏联拆除柏林墙，由此在德国遭到最为严厉的尖锐批评，因为那里的人们已经长期适应了苏联霸权的“现实”。但在一个向民主演进的世界中，这种对苏联合法性的革命性挑战，不仅道德上充分，而且政治上明智，因为这些挑战与当时生活在共产主义下的人民想要表达的欲望一致。

当然，没有人主张向拥有强力武器尤其是核武器的非民主国家实施军事挑战政策。1989年东欧发生的这种革命是罕见的事件，甚至可以说史无前例的事件，民主国家无法根据所面对的专制政权即将崩溃来制定外交政策。但在计算实力时，民主国家必须牢记合法性也是一种实力，而且强权国家常常隐藏着严重的内部缺陷。这就意味着，民主国家出于意识形态的考虑——即是不是民主国家——来区分自己的朋友和敌人，长期来看 可能会有更强大更持久的盟友。在与敌国打交道时，它们不应忘记这些社会之间持续存在的道德差异，也不应在追求权力之时不顾人权问题。[3]

民主国家的和平行为进一步表明，美国和其他民主国家在维护世界的民主范围，以及在可能且可行的条件下使之扩展上，有着长远的利益。也就是说，如果民主国家不会彼此争斗，那么一个稳步扩展的后历史世界就会更加和平、更加繁荣。共产主义在东欧和苏联已经崩溃，来自华沙条约组织的直接军事威胁已经烟消云散，这一事实并不能让我们对今后的情形漠不关心。因为长远来看，要保证西方世界不受来自另一部分世界、重新统一后的德国、具有经济支配优势的日本的威胁，主要仰赖自由民主制度在那些国家的盛行。

民主国家之间需要相互合作促进民主和国际和平，这个观念几乎与自由主义本身一样古老。康德在其著名的文章《永久和平论》（*Perpetual Peace*）和《普世历史观念》（*An Idea for a Universal History*）中提出了一种由法的规则管理的国际民主联盟。康德认为，人从自然状态走向公民社会的过程中所赢得的一切，大部分被国家间盛行的战争状态抵消了："由于各共同体把所有力量都浪费在相互对抗的军备上，由于战争造成的严重破坏，但更多的是由于持久为战争做好准备的必要性，[国家]阻碍了人性的充分发展。"[4] 康德关于国际关系的著作，随后成了当代自由主义的国际主义的思想基础。康德所提出的联盟给了美国人灵感，他们首先尝试创建国际联盟，后来又组建联合国。恰如此前指出的那样，战后的现实主义在许多方面是作为自由主义的国际主义的解毒剂 呈现出来的，它认为，国际安全的真正解决方案不是国际法，而是权力平衡。

面对墨索里尼、日本、希特勒和苏联的扩张主义提出的挑战，国际联盟和联合国在提供集体安全方面明显失败了，已经让人们对康德的国际主义和一般的国际法产生了普遍的不信任。但是，许多人没弄明白的是，因为背离了康德的规则，致使康德概念的实践从一开始就含有严重的缺陷。[5] 康德为永久和平设定的"第一条正式条款"是，他的这个国家体系中每一个国家的体制都是共和制，也就是说，它们应当是自由民主国家。[6] 其"第二条正式条款"是，"国际法应建立在自由 国家的联盟之上"[7]，也就是说，各国共同遵守共和体制。康德给出的理由直截了当：基于共和原则建立起来的国家，相互斗争的可能性小，因为自治的人民比专制下的人民更不愿承受战争的代价，而国际联盟要有效运行，就必须共享一样的自由权利原则。国际法不过是国内法的放大。

联合国从一开始就不具备这些条件。为了申明"所有成员国主权平等"这一较弱的原则，联合国宪章只字未提"自由国家"联盟。[8] 也就是说，联合国的成员国资格，向任何拥有哪怕最低形式标准的主权国家开放，无论这些国家是不是基于人民主权。因此，斯大林统治下的苏联从一开始就是联合国的创始成员，并且在安理会占有一席，有权否决安理会的决议。去殖民化之后，联合国大会挤满了来自第三世界的新兴国家，它们几乎不遵循康德的自由原则，却发现联合国是推行非自由的政治议程的有用工具。由于在政治秩序的正义原则或权利性质上此前没有共识，联合国自创建以来未能在集体安全这一关键领域发挥真正的重要作用，也就不奇怪了。同样不足为奇的是，美国人在打量联合国时总是充满疑虑。而联合国的前身国际联盟，其成员国更具同质性，尽管1933年后苏联加入了进来。但是，它巩固集体安全原则的能力却极其脆弱，原因在于：这一国家体系中的重要成员——日本和德国——不是民主国家，它们不愿遵守国际联盟的规则。

随着冷战日渐远去以及改革运动在苏联和中国兴起，联合国摆脱了过去的一些软弱。安理会通过对伊拉克采取前所未有的经济制裁，以及在伊拉克入侵科威特后授权使用武力，这些情形显示了未来国际行动的可能模式。不过，对于俄罗斯和中国这些还未完全改革的大国，安理会

仍然毫无办法，同时，联合国大会的成员国仍是非自由国家占多数。因此，联合国能否在下一个世代成为“新世界秩序”的基础，大可怀疑。

如果有人想根据康德自己的原则创建一个国际联盟，它没有此前那些国际组织的致命缺陷，那么很显然，它看起来更像北约（NATO）而不是联合国——即，一个由真正自由的国家根据它们对自由原则的共同遵守建立的联盟。这样一个国际联盟应该更有能力采取强制行动保护其集体安全，免遭来自非民主世界的威胁。组成这一国际联盟的成员国，能够根据它们相互协议确定的国际规则行事。事实上，这种康德式的自由的国际秩序，在北约、欧共体、经合组织（OECD）、七国集团、关贸总协定 [9] 这些组织，以及其他以自由主义为成员资格前提条件的组织的保护下，在冷战期间已经悄然形成。今天，工业化民主国家通过一个具有束缚力的法律协议网络有效地联系在一起，由此调整它们彼此的经济关系。尽管这些国家会为牛肉配额和欧洲货币联盟的性质，或者为如何处理利比亚和阿拉伯—以色列的冲突问题，展开政治斗争，但是，民主国家之间使用武力来解决这些争端是完全不可想象的。

美国和其他自由民主国家将不得不面对这一事实：随着共产主义世界的崩溃，它们身处的这个世界越来越远离旧有的地缘政治世界，而且，历史世界的规则和方法也不再适合于后历史世界的生活。对于后一个世界而言，主要的问题将是经济问题，比如促进竞争和推进创新、管理对内对外赤字、保持充分就业、协同处理严重的环境问题，等等。换句话说，它们必须承认如下事实：它们是始于四百多年前的那场资产阶级革命的继承人。在后历史的世界中，人们对舒适的自我保存的欲望，已经提升到了高于为了纯粹名誉而甘冒生命危险决斗的欲望的位置，而且，普遍的、理性的承认已经取代了追求支配的斗争。

当代人对于他们是否进入了后历史世界——国际生活是否还会出现帝国、独裁者、渴望得到承认的仍未实现的民族主义，或者像沙漠风暴一样刮来的新宗教，都可以无限地 争论下去。但是，在某个意义上，他们还必须面临着这样的问题：他们为了躲避二十世纪令人绝望的风暴而为自己构造的后历史家园，是否能满足他们的长期生活。实际上，对于今天发达国家的每一个人而言，自由民主显然要比它的竞争者法西斯主义和共产主义更受欢迎。但是，自由民主本身就值得选择吗？抑或自由民主仍基本上让我们感到不满意？在法西斯主义的最后独裁者、蛮横的军人或共产党党魁被压制下去之后，我们的自由秩序内部还存在着矛盾吗？我们将在本书最后部分处理这一问题。

[1] 这一区分在很大程度上与旧有的北南区分，或者说，发达国家与欠发达国家之间的区分相应。然而，这种相应并不完全，因为像哥斯达黎加或印度这样的欠发达国家也在实行民主制度，而纳粹德国那样的发达国家却是专制政体。

[2] 关于非现实主义外交政策描述，见Stanley Kober, “Idealpolitik,” *Foreign Policy* no. 79 (Summer, 1990): 3—24.

[3] 开展意识形态斗争的主要武器之一是自由欧洲电台、自由电台和美国之音这些组织，它们在整个冷战时期从未停止过对苏联阵营广播。那些认为冷战完全是坦克和核弹头数量问题的现实主义者常常轻视或忽视这种力量，但美国主办的电台在向东欧和苏联传播民主观念上扮演了主要角色。

[4] 见*An Idea for a Universal History* 中的第七个命题，Kant (1963), p. 20。康德特别注意到，在国际关系问题解决之前，人类的道德不会改善，因为道德的改善需要“一个共同体长期的内在努力去塑造其公民”(ibid., p. 21) 。

[5] 有人认为，康德自己并没有把永久和平当作一个现实方案，这一观点见Kenneth Waltz, “Kant, Liberalism, and War,” *American Political Science Review* 56 (June 1962): 331—340.

[6] 康德确定一个国家是不是共和体制，其依据“首先是社会成员（作为人）的自由原则；其次是所有成员（作为臣民）对唯一一个共同立法的依附原则；第三是他们（作为公民）的平等法则”。见*Perpetual Peace* , in Kant (1963), p. 94.

[7] Ibid., p. 98.

[8] 见Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.,: Harvard University Press, 1948), p. 45.

[9] 关贸总协定当然并不要求其成员必须是民主国家，但是它有与经济政策的自由主义相关的严格标准。

第27章
# 在自由王国里

> 人（“阶级”）为了得到承认而相互斗争，并通过劳动与自然作斗争，这种所谓本义上的历史被马克思称作“必然王国”（Reich der Notwendigkeit）；必然王国的彼岸（jenseits）是“自由王国”（Reich der Freiheit），在那里人们（毫无保留地相互承认）不再斗争，劳动也少之又少。
>
> ——亚历山大·科耶夫，《黑格尔导读》[1]

在此前论述关于撰写一部普世史的可能性的时候，我们曾说暂且把定向性的历史变化是否构成进步 这一问题往后放一放。如果历史无论怎样都将把我们导向自由民主，那么问题就成了自由民主以及它所基于的自由和平等原则是否好的问题。常识表明，自由民主比它在二十世纪的主要对手法西斯主义和共产主义有更多优势，而只要忠诚于我们所继承的价值和传统，就会毫无疑问地走向民主。但是，盲目地拥护自由民主，完全回避自由民主的缺陷，并不一定有助于这项事业。显然，如果不更加深入地探查民主及其不足，就不可能回答历史是否走向了终结这一问题。

我们已经习惯于从外交政策的角度来思考民主的继续发展问题。在让－弗朗索瓦·雷韦尔看来，民主最大的缺陷就是它无法保护自己免受残忍、顽固的暴政侵害。在一个仍充满着威权主义、神权政治、狭隘的民族主义诸如此类的世界中，这些暴政带来的威胁是否消退以及还有多久会消退，仍是困扰着我们的问题。但是，让我们暂时假定，自由民主已经征服了它的外部对手，在可预见的未来不会有危及生存的严重外部威胁。那么问题是，欧洲和美国这些长期稳定的自由民主国家会无限期地自我维持下去吗？或者，它们有一天也会像共产主义那样因某种内部败坏而崩溃吗？无疑，自由民主国家受到失业、污染、毒品、犯罪等一揽子问题的困扰，但是，在这些眼下的问题之外，自由民主国家内部是否还存在其他导致不满的更深层的根源——即那里的生活是否真正令人满意 。如果我们显然看不到这样的“矛盾”，那么我们就可以与黑格尔和科耶夫一道说，我们已经达到了历史的终结处。但是，如果它们有这样的矛盾，那么我们必须说，历史在严格的意义上仍在继续。

为了回答这一问题，我们此前已经说过，仅仅打量世界寻找民主面临的挑战的经验证据是不够的，因为这些证据总是含糊不清的，而且可能具有欺骗性。当然，我们不能以共产主义崩溃作为证据，认为民主在未来不会有挑战是可能的，或者认为民主不会有遭受同样命运的一天。

相反，我们需要以一种超历史的标准来衡量民主社会，某种“人之为人”的概念可以让我们看到其潜在的缺陷。为此，我们要转向霍布斯、洛克、卢梭和黑格尔的“最初的人”。

科耶夫认为，人类已经达到了历史的终点，他的这一主张所依据的是他的如下观点：寻求承认的欲望是人最基本的渴望。在他看来，为承认而斗争从第一场流血战斗开始就推动着历史；而历史之所以终结，是因为普遍同质的国家所具有的相互承认完全满足 了这种渴望。科耶夫对寻求承认的欲望的强调，似乎可以看作理解自由主义未来前景的适当框架，因为正如我们所见，最近几个世纪出现的主要历史现象——宗教、民族主义和民主——在本质上可以被理解为寻求承认的斗争的不同表现。对激情在当代社会中以什么方式得到满足或得不到满足的分析，要比类似的对欲望的分析，可以让我们对自由民主的完备性有更深的洞察。

因此，历史终结的问题，也就成了激情的未来的问题：自由民主制度是否如科耶夫所说的那样足以满足寻求承认的欲望，或者说，这种欲望是否根本上仍没有得到满足，因此能够以完全不同的方式显现自身。我们此前构建普世史的努力，产生了两种平行的历史过程，一种由现代自然科学和欲望的逻辑引导，另一种由寻求承认的斗争引导。这两种过程都很微妙地达到同一个终点，即资本主义的自由民主制度。但是，欲望和激情能够通过同样的社会政治制度得到完全的满足吗？让欲望满足的东西不能让激情满足，或者相反，让激情满足的东西不能让欲望满足，因此让“人之为人”感到满足的人类社会根本不存在，这难道没有可能吗？

自由社会并不意味着欲望和激情的同时满足，反而在这两者之间打开了严重的分裂，左派和右派在对自由主义的批评中都提出了这种可能性。左派抨击说，普遍的相互承认这一承诺在自由社会中基本上仍没有实现，理由就是前面所述：资本主义事实上造成的经济不平等就意味着不平等的承认。右派抨击说，自由社会的问题不在于承认不够普遍化，而在于平等承认这一目标本身。后者之所以是成问题的，是因为人类天生不平等 ；平等地对待他们不是肯定人性，而是否定人性。我们将依次探究这两个主张。

在这两种批判中，左派对自由社会的批判在十九世纪就很常见。不平等问题在往后的好些世代里，仍将继续困扰着自由社会，因为某种意义上它们在自由主义框架内是不可解决的。尽管如此，在我们当前的秩序中，这些不平等与来自右派的不满相比，似乎还不是什么根本的“矛盾”，右派所不满的是平等的承认作为目的的可欲性本身。

社会不平等分为两类，一类可以追溯到人的习俗，另一类可以归属为自然或自然必要性。在第一类里头，有平等的法律障碍——把社会分成封闭的阶层、种族隔离制度、针对黑人的法律、投票权的财产资格，等等。此外，还有一些因文化而来的习俗不平等，比如此前讨论过的不

同种族和宗教群体对经济活动的态度。这后一种情形既不是源自现实的法律和政策，也不能归咎于自然。

平等的自然障碍始于一定人群中自然能力或天赋的不平等分配。并不是每个人都可以成为音乐会上的钢琴家或湖人队的主力，就像麦迪逊所说的那样，也不是每个人都具有获取财产的平等能力。英俊小伙和漂亮姑娘跟相貌平平的同侪相比，更有优势吸引到好的结婚对象。还有其他一些不平等形式，可以直接追溯到资本主义市场的运作：经济内部的劳动分工，以及市场本身的无情运作。这些不平等形式并不比资本主义本身更“自然”，但它们是选择资本主义经济体制的必然结果。若没有合理的劳动分工，若没有赢家和输家，若资本不从一个产业部门流向另一个产业部门，不从一个国家流向另一个国家，现代经济是不可能有生产力的。

原则上说，所有真正的自由社会都致力于消除不平等的习俗根源。此外，资本主义经济的活力因其对劳动力不断变化着的需求，也倾向于打破挡在平等面前的习俗和文化的障碍。马克思主义思想一个世纪的洗礼，已经使我们习惯于认为资本主义是极其不平等的，但事实是，就社会效应而言，它们比其所取代的农业社会要平等得多。[2] 资本主义是一股充满活力的力量，它不断地冲击纯粹习俗的社会关系，用基于技艺和教育的新社会分层取代世袭的特权。若没有读写和教育的普及，若没有高度的社会流动性和向才能而不是特权开放的职位，资本主义就无法运行，或者说，资本主义就无法有效地运行。此外，实际上所有的现代民主国家都对商业加以规范，推行收入从富人向穷人流动的再分配，并且承担某种程度的社会福利责任，例如美国有社会保障和公共医疗补助制度，德国或瑞典有更加全面的福利制度。尽管美国可能是西方民主国家中最不愿意扮演家长角色的国家，但是新政的基本社会福利立法已经被保守派所接受，并且在很大程度上表明不大会倒转回去。

从所有这些平等化过程中形成的，是所谓的“中产阶级社会”。这个表述属于用词不当，因为现代民主国家的社会结构仍类似于传统的金字塔，而不是中间鼓起的圣诞装饰物。不过，金字塔的中间仍相当宏大，而且，高度的社会流动性使几乎每一个人都认同中产阶级的取向，并认为自己至少可能是其中的成员。中产阶级社会在某些方面仍是极其不平等的，但是，这些不平等的根源，日益要归因于天赋的自然不平等、经济上必要的劳动分工和文化。科耶夫认为战后的美国实际上进入了马克思所谓的“无阶级社会”，对此，我们可以这样解释：这并不是说所有的社会不平等都被消除，但是，那些留存下来的平等障碍在某些方面是“必然的、无法根除的”，因为它们并不是出于人的意志而是出于事物的本性。只要不出这些限制范围，这样的社会就可以说进入了马克思所说的“自由王国”，因为它们有效地废除了自然需要，可以让人们用最小量（根据任何历史标准来看）劳动来满足自己的适当需要。[3]

即使根据这一相对宽松的平等标准，绝大多数现存的自由民主国家仍没有完全合格。在那些出于习俗而不是自然或必然性的不平等中，最

难根除的是那些源自文化的不平等。当代美国所谓的黑人“下层阶级”就是这种情形。一个在底特律或南布朗克斯长大的年轻黑人所面临的障碍，不过始于不达标的学校，这样的问题理论上是可以通过公共政策加以矫正的。在一个地位几乎完全由教育决定的社会中，这样的个体可能在达到学龄之前就受到不公对待。由于缺乏能够传导文化价值的家庭环境，这些少年不懂如何利用机遇，时刻被“街头”生活所吸引，认为这种生活比中产阶级的美国生活更亲切、更富有魅力。在这些情形下，即使黑人获得了完全的法律平等，即使美国经济提供了机会，他们的生活也不会有根本的变化。此外，这些文化不平等的解决效果还不明显，因为那些明明是为了帮助黑人下层阶级而制定的社会政策，削弱了家庭的角色，增加他们对国家的依赖性，反而伤害了他们。没有人把“创造文化”——即重造内在的道德价值——当作公共政策问题来解决。因此，尽管美国在1776年就已经正确地确立了平等原则，但对于许多美国人来说，它在1990年代还没有完全实现。

此外，尽管资本主义能够创造大量的财富，但是它仍然拙于满足人类寻求平等承认的欲望或平等意识。劳动的分工带来了不同职业在尊严上的差别：清洁工和餐馆工永远不会与脑外科医生或足球明星受到同样的尊重，而失业者的尊严就更少了。在经济繁荣的民主国家，贫困问题已经从自然需要问题转变为承认问题。对穷人或无家可归者的真正伤害，更多的是他们的尊严，而不是物质福利。由于没有财富或财产，社会上的其他人不会认真对待他们：政客不会讨好他们，警察和法律制度也不会尽力保护他们的权利；在一个看重自助的社会中，他们找不到工作；他们能够找到的，都是些低贱的工作；而且，他们几乎没有机会通过教育来改善自己的处境，或者通过其他方式来发挥自己的潜能。只要存在着贫富差别，只要职业有贵贱，那么，物质繁荣的绝对水平也无法纠正这种状况，或消除对那些物质不宽裕的人的尊严的日常伤害。因此，满足欲望的东西并不同时满足激情。

即使在最完美的自由社会中，仍存在着主要的社会不平等，这意味着构成这种社会之基础的自由原则与平等原则之间，存在着一种持续的张力。托克维尔曾明确地指出[4]，这种张力就像它从中产生的不平等一样，是“必然且不可根除的”。任何给予弱势群体“平等尊严”的努力，都意味着其他人的自由或权利的削减，尤其是当这种弱势的根源在于深层的社会结构时更是如此。如果通过一项积极行动方案，赋予少数弱势群体工作机会或接受大学教育的机会，那就意味着其他人机会的减少；而政府花在国民健康保险或福利上的每一块钱，都意味着私营经济投入的资金的相应减少；任何为避免工人失业或公司破产所采取的措施，都意味着经济自由的缩小。自由与平等之间没有一个固定或自然的平衡点，也没有同时得到最大化的方式。

以极端的情形而言，马克思主义的方案不惜以自由为代价，力图促进极端的社会平等，为了根除天生的不平等，实行按需分配而非按才能分配，并企图废除劳动分工。未来一切推动社会平等的努力，如果仍要试图超越“中产阶级社会”，都必须考虑马克思主义方案的失败。因为，

为了根除那些看来“必然且不可根除的”差异，必须创造一个魔鬼般的强权国家。共产党或红色高棉可以努力地消除城乡差别或体力劳动与脑力劳动之间的差别，但是要做到这样一点，就必须以剥夺所有人最基本的权利为代价。苏联人可以按需付酬而不按劳动或才能付酬，但如此做法只能以整个社会丧失劳动热情为代价。这些共产主义社会最终以接受一种实质上的社会不平等而告终，这种不平等被米洛凡·吉拉斯（Milovan Djilas）命名为由党魁和官僚构成的“新阶级”。[5]

随着共产主义在全世界的瓦解，我们现在身处一个显著的情势中，其中自由社会的左派批判者面对如何克服更为棘手的不平等，完全没有了彻底的 解决方案。暂时，对个体承认充满激情的欲望与对平等充满激情的欲望相互对峙，今天，无论在政治领域还是在经济领域，几乎没有哪个自由社会的批判者，会为了克服现存的经济不平等，而甘愿整个儿地抛弃自由原则。[6] 论证的核心关涉的并不是自由社会的原则，而是自由与平等之间最佳的平衡点。从里根治下的美国或撒切尔治下的英国的个人主义，到欧洲大陆的基督教民主主义和斯堪的纳维亚的社会民主主义，每一个社会平衡自由与平等的方式不尽相同。这些国家彼此在社会习俗和生活质量上各不相同，但是，它们所选择的具体平衡点都在自由民主的基本框架之内，绝不会损害到根本原则。对更大程度的社会民主的欲望，不必以形式民主为代价，因此它本身也不会反对历史终结的可能性。

尽管来自左翼的旧的经济阶级问题已经消退，但自由民主是否还会受到其他种不平等所引起的全新且可能更激进的挑战，仍不可知。种族主义、性别歧视和同性恋歧视这些不平等，已经取代左翼传统的阶级问题成了美国校园的热点。一旦平等地承认每一个人的尊严这一原则——满足每一个人的平等意识——得到确立，就无法保证人们会继续接受不平等残余的存在，无论它是自然的还是必然的。自然分配给每个人的能力是不平等的，这一事实并不能说是完全公正的。不能仅仅因为这一代人把这种不平等当作自然的或必然的接受下来，就意味着这种不平等在将来也必须接受下来。也许有朝一日，政治运动会激活阿里斯托芬（Aristophanes）在《妇女大会》（*Assembly of Women*）中的计划，强迫俊男与丑女结婚，丑男与靓女结婚[7]，或者，将来会出现新技术，能够控制这种源于自然的不公正，以一种“更公平的”方式重新分配美貌或智慧这种自然的好东西。[8]

比如，想想我们是如何对待残疾人的。人们过去认为残疾人是自然的恶作剧，就像一个人天生就矮小或斜视一样，只能带着这种缺陷过一生。然而，当代美国社会不仅医治这种身体缺陷，而且试图修复尊严上受到的伤害。许多政府机构和大学目前选择用来帮助残疾人的方式，在许多方面成本要比过去高得多。许多城市一改过去为残疾人提供特殊交通服务的方式，对所有公共交通工具进行整改，以使残疾人也可以搭乘。它们一改在公共建筑设立专为轮椅进出的出入口，而在正门入口处建斜坡。这些花费和努力并不是为了减轻残疾人的身体上的痛苦，因为要达此目的还有许多更经济的方式，而是为了避免伤害他们的尊严。我

们所保护的，是他们的激情，我们就是要通过征服自然，证明残疾人也能像任何别的人一样乘坐公交或从建筑的正门出入。

寻求平等承认的热情——平等意识——未必会随着更多的事实平等和物质丰裕的实现而缩减，却可能会因此受到激发。

托克维尔解释说，当社会阶级或社会群体之间的差别很大，并且受到长期传统的支持，人们就会变得听天由命或者甘愿接受现状。但是，如果社会是流动的，群体之间关系密切，人们就会对他们之间仍存在的差别十分敏感，并且感到愤怒。在民主国家，人们对平等的热爱要比对自由的热爱更深切、更持久。没有民主，也可以获得自由，但平等却是民主时代唯一明确的特征，因此，人们对它更执著。过度的自由——利昂娜·赫尔姆斯利（Leona Helmsley）或唐纳德·特朗普（Donald Trump）的傲慢、伊凡·博斯基（Ivan Boesky）或迈克尔·米尔肯（Michael Milken）犯下的罪行、埃克森公司瓦尔德兹号油轮原油泄漏对普拉德霍湾的破坏——比全是巴结奉承的平庸之辈或多数人的暴政所造成的恶更为醒目。政治自由赠予少数人巨大的快乐，而平等给予大多数人小小的喜悦。[9]

因此，尽管自由方案在过去的四百年里，很大程度上成功地从政治生活中排除了较为可见的优越意识形式，我们的社会仍需要继续关注尊严平等的问题。今天，在民主的美国，许多人致力于完全彻底地消除各种残余的不平等，确保小女孩不再比小男孩付更多理发费、童子军不会再拒绝同性恋团长、每幢建筑的正门都有轮椅通过的斜坡。这些热情在美国社会之所以存在，恰恰是因为现实中仍存在的不平等少了，而不是多了。

未来左派对我们当前的自由主义提出挑战所采取的形式，会大大不同于我们在二十世纪所熟悉的那些形式。共产主义对自由主义造成的威胁极其直接和明显，然而这一学说已经大失人心，人们觉得它已经完全从发达世界驱除出去了。未来左派对自由民主的威胁，更可能是披上自由主义的外衣，从内部转变其意义，而不是对基本的民主制度和原则进行正面抨击。

比如，几乎所有的自由民主国家，在过去的一个世代都出现大批新“权利”。许多民主国家不仅保护生命、自由和财产，而且也明确了隐私、旅行、就业、休闲、性偏好、堕胎、未成年人等方面的权利。不消说，其中许多权利的社会内容模糊不清，甚至相互矛盾。我们不难预见，独立宣言和宪法所规定的基本权利，会因为那些为了社会更彻底的平等化而新提出来的权利而受到削弱。

我们当前关于权利性质的话语的前后矛盾，源于对人性的理性理解方面更深层的哲学危机。权利直接源自对何谓人的理解，但是，如果对于人的本性没有共识，或者说，这样一种理解在原则上是不可能的，那么，任何定义权利的努力，或阻止创造新的且可能是伪造的权利的努

力，都将是徒劳的。作为这种情形是如何发生的例子，我们可以设想一下未来权利的超级普遍化的可能性，那时，人与非人的区别不再存在。

古典政治哲学认为，人具有一种位于野兽与神之间的尊严；人的本性部分是兽性，但人有理性，因此具有不为其他物种所具有的特殊的人类德性。在康德和黑格尔以及作为他们理论基础的基督教传统看来，人与非人之间的区别至关重要。人类具有一种高于自然界中其他一切事物的尊严，因为只有人是自由的 ：也就是说，他们是自因，不为自然本能所决定，能够做出自主的道德选择。

今天，我们每个人都谈论 人的尊严，但是，对于人为什么拥有尊严并没有形成共识。当然，几乎没有人认为人之所以具有尊严，是因为人能够做出道德选择。现代自然科学以及康德和黑格尔以降的哲学，整体上否定人的自主道德选择的可能性，而是完全根据低于人和低于理性的冲动来理解人的行为。曾经被康德认为是自由和理性的选择，在马克思看来不过是经济力量的产物，在弗洛伊德（Freud）看来则是深层的性冲动的产物。根据达尔文（Darwin）的说法，人完全是从低于人的东西进化而来的；根据生物学和生物化学，人越来越容易得到理解。这个世纪的社会科学告诉我们，人是社会环境状况的产物，而人的行为就像动物的行为一样，按照某些确定的规律发生。对动物行为的研究表明，它们也能够进行为了名誉的决斗，而且它们能有骄傲感和寻求承认的欲望。现代人现在知道，如尼采所说的那样，人是从“生命黏液”一路进化而来；他与从中进化而来的动物之间只有量的区别，没有质的区别。理性上能够遵守为自己创造的法则的自主之人，成了一个自我陶醉的神话。

人有高于其他物种的尊严，这令他有资格去征服自然，也就是说，使他有资格为了自己的目的操控和利用自然，而现代自然科学使这一切变得可能。但是，现代自然科学似乎表明人与自然之间没有本质差别，人只不过是一种更有组织、更合理的黏液形式。可是，如果没有根据说人具有高于自然的尊严，那么人支配自然的正当性也就没有了。那种否认人与人之间存在着重大差别的热情，可以被扩展开来，从而否认人与高级动物之间存在重要差别。动物权利运动主张，猴子、老鼠或黑貂能像人一样感到痛苦，而海豚似乎具有高级智能；那么，为何杀人是非法的，而杀害这些动物却不是呢？

但是，这一主张不会到此为止。因为可以继续质疑，如何区分高等动物与低等动物呢？谁能确定自然界经受了什么样的痛苦呢？确实，为什么经受痛苦的能力或者具有高级智能，是具有更高价值的资格？最终，为什么人比自然界其他部分——从粗陋的石头到最遥远的星球——具有更多尊严？为什么昆虫、细菌、蛔虫和艾滋病毒不能具有与人平等的权利呢？

绝大多数当代的环保主义者并不认为上述物种有那样的权利，这一事实表明他们仍相信某种较高的人的尊严概念。也就是说，他们之所以

保护小海豹和鹈鸟，是因为我们人类喜欢有它们存在。但是，这只是他们的虚伪。如果没有合理的根据说人有高于自然其他部分的尊严，那么，就没有合理的根据说自然的某个部分，比如小海豹，具有高于另一个部分的尊严，比如艾滋病毒。事实上，环保运动中存在着一个极端的分支，他们倒是显得更前后一贯，认为自然具有与人同样平等的权利，不只是指具有情感和理智的动物，而是指一切自然造物。这种信念的结果就是对埃塞俄比亚这样的国家出现大饥荒无动于衷，因为这不过是自然对人类过度行为的报复，也是自然的一份判决，即人应该回到全球一亿人口左右的“自然”状态（而不是目前五十多亿人口这种状况），如此，人才会停止工业革命以来对自然的生态平衡所造成的破坏。

平等原则不仅应用于人类，而且扩展到非人类的造物，这在今天听来或许有点怪异，但它却蕴含在我们今天的思考所形成的僵局中：人是什么？如果我们真的认为人没有能力做出道德选择或自主地运用理性，如果他能够完全根据低于人的东西来理解，那么，权利将逐步扩展到动物和其他自然存在，就不仅是可能的，而且是不可避免的 。平等而普遍的人性伴随人类特有的尊严，这一自由主义概念定会遭到上下交攻：不是有人声称某些群体身份比人类的品质更加重要，就是有人相信人与非人没什么截然区别。现代相对主义让我们陷入思想僵局，使我们无法明确地回应这两面的攻击，因此，也无法维护传统所理解的自由权利。

普遍同质国家中可以获得的这种相互承认，未能完全满足许多人，这是因为，用亚当·斯密的话说，富人依然炫耀自己的福佑，而穷人依然为贫穷而感到耻辱，觉得自己为同胞所忽视。尽管目前共产主义处在崩溃之中，但是，这种相互承认的不完美，仍是左翼未来寻求替代自由民主和资本主义方案的根源。

不过，尽管对平等的人的承认仍不平等，是针对自由民主最为人知的指控，但我们仍有理由认为更大的、根本上来说也更严重的威胁来自右翼，也就是说，来自自由民主国家总是把平等的承认给予不平等的人。我们现在就转向这一问题。

[1] Kojève (1947), p. 435 (footnote). 编按：参见科耶夫该书英译本第159页，中译本第517页。

[2] 关于这一观点，见Gellner (1983), pp. 32—34, 36.

[3] 科耶夫用以描述战后美国的“无阶级社会”一词，尽管在某些放具有穿透力，但显然不是马克思主义那里的意思。

[4] Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 99—103.

[5] 见Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (New York: Praeger, 1957).

[6] 实际上，所有来自左派的对我的“历史的终结？”一文所做出的批判，都指出了当代自由社会中存在的大量经济和社会问题，但是，没有哪个批判者像此前的马克思和列宁那样，为了解决这些问题而愿意公开提倡抛弃自由原则。例见Marion Dönhoff, “Am Ende aller Geschichte?” *Die Zeit* (September 22, 1989), p. 1; and André Fontaine, “Après l’historie, l’ennui?” *Le Monde* (September 27, 1989), p. 1.

[7] 那些认为这不过是一种遥远的前景的人，请考虑下史密斯学院的“压迫的具体表现”，其中包括某些所谓的“外表主义”，即“外貌是一个人的价值的指针这种信念”。引自*Wall Street Journal* (November 26, 1990), p. A10.

[8] 关于这一与约翰·罗尔斯的正义理论有关的观点，见Allan Bloom, “Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy,” in Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays 1960—1990* (New York: Simon and Schuster, 1990), 329.

[9] Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 100—101.

## 第28章
# 没有胸膛的人

> 现时代最普遍的标志是：在人的眼中，自己的尊严已经丧失到了难以置信的程度。长久以来，人是万物的中心和悲剧英雄；因此，他至少要证明自己与万物决定性的、本质上有价值的一面紧密相关——像所有希望坚持人的尊严的形而上学家一样，他们坚信道德价值是最重要的价值。那些抛弃了上帝的人，更加坚定地忠诚于道德信仰。
>
> ——尼采，《权力意志》[1]

为了完成我们目前的论述，我们就必须提及据说会在历史终结处出现的造物：最后的人 。

根据黑格尔的说法，普遍同质国家通过使以前的奴隶成为自己的主人，完全调和了存在于主奴关系中的矛盾。主人不再只受到某些多少低于人的存在者的承认，而奴隶也不再得不到任何对其人性的承认。相反，每一个个人，每一个自由且认识到自己的自我价值的个人，都承认所有其他个人具有同样的素质。在消除主奴的这种矛盾中，他们各自的某些东西保存了下来：那就是主人的自由与奴隶的劳动。

卡尔·马克思是黑格尔最大的批判者之一，他否认承认的普遍性；因为经济阶级的存在使这种情形不可能出现。不过，另一个更深刻的批判者是尼采。尽管如此，尼采的思想却从未像马克思的思想那样通过群众运动或政治党派体现出来，而他提出的人类历史进程的方向问题仍未得到解决，而且在最后的马克思主义政权从地球上消失之后，这个问题也不可能得到解决。

在尼采看来，黑格尔与马克思几无差异，因为他们的目标一样，即一个体现了普遍承认的社会。实际上，他提出了如下问题：首先，能够普遍化的承认值得追求吗？承认的品质 不是要比承认的普遍性重要得多吗？承认的普遍化这一目标难道不是必然使承认变得琐屑和毫无价值吗？

尼采说最后的人本质上就是得胜的奴隶。他完全赞成黑格尔说基督教是一种奴隶意识形态，民主则是基督教的世俗化形式。法律面前人人平等，就是所有信徒在天国中平等这一基督教理想的实现。但是，上帝面前人人平等这一基督教信仰不过是一种偏见，一种从弱者对强者的怨恨中产生的偏见。基督教发源于这样一种认识：弱者如果像畜群一样结合在一起，用罪感和良心做武器，就可以战胜强者。在现时代，这种偏见广泛传播开来，不可阻挡，原因不在于它被揭示为真理，而在于弱者

的队伍日益壮大。[2]

自由民主国家并没有如黑格尔所说的那样，综合了主人道德和奴隶道德。在尼采看来，自由民主国家代表着奴隶的绝对胜利。[3] 主人的自由和满足无处藏身，因为民主社会中没有谁在真正地统治 。自由民主社会中典型的公民，是霍布斯和洛克笔下的那种个人，他为了安逸的自我保存，而放弃自己具有更高价值这种充满骄傲的信念。在尼采看来，民主政体下的人完全由欲望和理性组成，擅于通过长期自我利益的计算满足自己大量琐屑的欲求。但是，这种人完全没有任何优越意识，满足于自己的幸福，不会因自己无法超越这些欲求而感到羞耻。

当然，黑格尔坚持认为，现代人不仅为满足欲望斗争，也为承认而斗争，而且这种承认在普遍同质国家赋予其权利时得到实现。如今，那些没有权利的人们确实在为了获得权利而斗争，比如东欧、中国和苏联的情形。但是，他们通过被赋予权利这种单纯的行为是否得到人性的满足 ，则是另一个问题。这让人们想起格劳乔·马克思（Groucho Marx）的笑话，他说他绝不加入允许自己入会的俱乐部：一种只要是人就可以得到的承认还有什么价值呢？在一场成功的自由革命之后，比如1989年东德发生的革命，每一个人都成了新权利制度的受益者。这些人无论是否为承认而斗争，无论是否满足于此前旧体制下的奴役状态，无论是否曾为旧体制下的秘密警察服务过，他们都是这样的受益者。一个赋予这种承认的社会或许是满足激情的起点，而且显然好于那种不承认每个人的人性的社会。可是，仅仅赋予自由权利可以完全满足使主人甘愿冒死的巨大欲望吗？而且，即使许多人满足于这种微不足道的承认，它能满足那些具有无限抱负的少数人吗？如果每一个人仅仅因具有民主社会中的权利而感到完全满足 ，不再有超出公民身份的热望，难道我们不觉得他们实际上应受到鄙视吗？另一方面，如果激情通过相互的普遍承认还不能得到根本的满足，那么民主社会岂不是暴露了一个致命的缺陷？[4]

我们可以看看近年来美国开展的“自尊”运动，比如1987年加利福尼亚州设立自尊委员会，从中我们可以看到普遍承认概念中的内在矛盾。[5] 这种运动始于一项正确的心理学观察，即生活中成功的行动来自一种自我价值感，如果人丧失了它，就会觉得自己毫无价值，结果这种自我暗示必定成真。它的前提既是康德式的，也是基督教式的（即使这场运动的提倡者自己没有意识到运动的思想根源），即每一个人都是人，因此拥有一定的尊严。在基督教的传统中，康德会说，所有人都有同等的能力决定自己是否根据道德法则生活。但是，这种普遍的尊严取决于人的某种分辨能力，即分辨哪些行为违反了道德法则因而是邪恶的行为。真正的自尊意味着，当一个人不能遵循某一标准时会感到羞耻或厌恶自己。

当前自尊运动的问题是，其参与者由于生活在民主、平等的社会，因而很少愿意在什么应该得到尊重上做出选择。他们想走到外面拥抱每一个人，告诉他们无论生活多么不幸、多么不体面，他们都还有自我价值，因为他们是了不起的人 。他们不愿认为任何人、任何事是没有价值

的。如今，作为一种策略，一个最不幸的人，如果在关键时刻有人无条件地肯定他的个人尊严或“人格”，他可能会由此振作起来。但是最终，母亲会知道自己有没有忽视子女，父亲会知道自己有没有回家酗酒，女儿会知道自己有没有撒谎，因为“那些对他人管用的小把戏，在一个人敞开心扉自己与自己面对时毫无意义”。自尊必定与一定程度的成就有关，无论这一成就多不起眼。取得成就的困难越大，自尊感就越强烈：一个通过海军基本训练的人，自尊感显然要大于一个排队领取免费餐的人。但是，在民主社会中，我们基本上反感这样的说法：某个人、某种生活方式或某种活动，要比另一个人、另一种生活方式或另一种活动更好更有价值。[6]

普遍承认还有一个更深层次的问题，它可以归结为“谁来尊敬”。一个人从他人承认中获得的满足，不是在很大程度上取决于给出承认的那个人的品质吗？某个你看重的人对你的承认，不是比你毫不了解的许多人对你的承认更让你感到满足吗？难道最高因而最有满足感的承认不是必定来自某个小团体吗？因为最高程度的成就只能被那些取得类似成就的人来判断。比如，如果某人是一位理论物理学家，那么他的研究得到同行中最优秀的物理学家的承认，就比得到《时代》（*Time*）杂志的承认可能会他更有满足感。而且，即使一个人不关注如此崇高的成就，承认品质的问题仍至为关键。例如，一个是较大的当代民主国家，一个是较小的联系紧密的前工业化农业社群，前者的公民就必定比后者的成员从所得到的承认中获得更大的满足感吗？尽管后者没有现代意义上的那种政治“权利”，但他们是那些虽小却稳定的群体的成员，因血缘、劳作、宗教等关系结合在一起，他们相互“承认”且彼此尊重，即使他们常常受到封建领主的剥削和迫害。与此相反，现代城市的居民，生活在巨大的公寓楼里，虽然得到了国家的承认，但是他们与居住在一块、工作在一起的人们却形同陌路。

尼采认为，在贵族社会之外，不可能有什么真正的人之卓越、伟大或高贵。[7] 换句话说，真正的自由或创造性只能源自优越意识，即被承认比他人更好的欲望。即使人人生而平等，如果一个人只想与每个人一样，那他就无法使自己发挥到极致。而一个人要超越自己，就必须要有被承认比他人更优越的欲望。这种欲望不仅是征服和帝国主义的基础，它也是创造生活中有价值之物的基础，无论是交响乐、绘画、小说、伦理法则还是政治体制。尼采指出，一切真正的卓越最初必定源自不满，一种自己与自己的不一致，最终导致一场带来无尽痛苦的针对自己的战争：“舞蹈之星只在那仍能心思混沌的人中升起。”健康和自我满足是缺陷 。激情是人刻意寻求斗争和牺牲的一面，其目的在于证明自己是某种比恐惧的、贪婪的、本能的、生理上被决定的动物更好、更高的东西。并不是所有人都能感受到这种冲动，但是对于那些能感受这种冲动的人而言，仅仅知道自己在价值上与其他所有人平等，激情是无法得到满足的。

对不平等 的追求表现在生活的各个方面，甚至在像布尔什维克革命这种以创造一个基于完全的人类平等的社会为目标的事件中，也是如

此。列宁、托洛茨基和斯大林这些人，并不是那种纯粹为了与他人平等而奋斗的个人：若他们是这样的个人的话，列宁就永远不会离开萨马拉，斯大林可能仍是第比利斯神学院的学生。发动一场革命、创建一个全新的社会，需要有比常人更坚定、更具远见、更残酷和更理智的非凡人物，而这些正是早期的布尔什维克所富有的特质。然而，他们奋力创建的那种社会，却试图废除他们自己所具有的那些抱负和特质。这或许正是所有左派运动——从布尔什维克和中国共产党人到德国的绿党分子——最终都会遭遇对其领导人的“个人崇拜”的原因所在，因为平等社会中的平等理想，与创建这样一个社会所需的这种具有优越意识的人之间，存在着一种不可避免的张力。

因此，像列宁或托洛茨基这样为更纯洁、更崇高之物奋斗的人，更可能产生于那种人并非 生来平等的社会中。而持相反主张的民主社会，则有利于促进一切生活方式和价值平等的信念。它们不会对它们的公民说应该如何生活，什么会使他们幸福、正直和伟大。[8] 相反，它们培养宽容，并使之成为民主社会中的主要德性。而且，既然人们无法肯定何种具体的生活方式要优于其他生活方式，那么，他们就会退回到生命本身，即身体及其需要和恐惧。尽管并非所有灵魂都具有同样的德性或天赋，但所有身体都经受痛苦；因此，民主社会倾向于同情，并把使身体免于痛苦作为首要的关注问题。民主社会中的人们首要关注的是物质所得，为此，生活在一个旨在满足身体的无数需要的经济世界中，也就不是什么偶然之事了。根据尼采的说法，最后的人“离开了生活艰难之地，因为他需要温暖”。

> 人们还在工作，因为工作是一种消遣。但人们要谨慎，以免这种消遣伤人。人们不再变得富有，也不再变得困穷：两者都太辛苦了。谁还愿意统治？谁还愿意服从？两者都太辛苦了。
>
> 没有牧人，而只有一个牧群！人人都要平等，人人都是平等的：谁若有别样感受，就得自愿进入疯人院。[9]

在民主社会中，人们要严肃对待公共生活中涉及真正道德内容的问题，变得特别困难。道德关系到好坏善恶之分，而这似乎违背了民主的宽容原则。正因为此，最后的人首要关注的是个人健康和安全，因为这是毫无争议的。在今天的美国，我们有资格批评别人的抽烟习惯，但没有权利批评他或她的宗教信仰或道德行为。在美国人看来，他们的身体健康——吃什么喝什么、从事什么锻炼、保持什么样的体型——比先辈们为之费心的道德问题更重要。

由于把自我保存放在首位，最后的人就与黑格尔所描述的历史开端处流血斗争中的奴隶相像。但是，作为自那时后就相继而起的整个历史

进程的结果，即人类社会向着民主前进这一复杂的积累进程的结果，最后的人的情形更加糟糕。因为根据尼采的说法，只有生活在一定的视域之内，即生活在一套被绝对且毫无批判地接受的价值和信念之中，一个活的生命才会是健康、强壮和具有繁衍能力的。若没有这样一个视域，若没有对所从事工作的热爱"远远超过这一工作本身值得热爱的程度"，"艺术家就不能作画，将军就不能打胜仗，国家就不能获得自由"。[10]

但是，正是我们对历史的意识使这种热爱变得不可能。因为历史告诉我们，过去已经有过无数视域——文明、宗教、伦理法则、"价值体系"。生活在这些视域下的人们，由于缺乏我们现代的历史意识，都认为各自的视域是唯一可能的视域。然而，那些后来进入这一过程的人们，那些生活在人类老年时代的人们，是不会那么没有批判性的。现代教育，即对社会走向现代经济世界至为关键的普及教育，把人们从对传统和权威的依附中解放了出来。他们认识到自己的视域仅仅是一种视域，它不是一块稳固的陆地，而是一座在人们靠近时就会消失不见的海市蜃楼，从而让位于另一种更远的视域。那就是现代人之为最后的人的原因所在：他已经对历史经验感到厌倦，并且放弃了直接体验价值的可能性。

换句话说，现代教育助长了某种相对主义倾向：一切视域和价值体系都是相对于各自的时空而言的，它们中间没有一个是真理，都不过是各自提倡者的偏见和利益的反映。这一学说主张并不存在特具优势的视角，这与民主人认为自己的生活方式与他人的一样好那种欲望完全吻合。在这种背景下，相对主义并不会给伟人或强者带来解放，而只能促成普通人的解放，这些人现在被教导而认为自己没有什么要感到羞耻的。[11] 历史开端处的奴隶之所以不敢冒死参与流血斗争，是因为他们有一种本能的恐惧。历史终结处的最后的人，懂得不会为了一项事业而冒生命危险，因为他认识到历史充满了人们相互拼死战斗的毫无意义的战争，无论这些人是基督教徒还是穆斯林，是新教徒还是天主教徒，是德国人还是法国人。那些推动人们做出勇敢和牺牲的拼死行为的忠诚，在后来的历史中被证明不过是愚蠢的偏见。受过现代教育的人们满足于待在家里，对自己的心胸豁达和行事冷静感到庆幸。恰如尼采笔下的查拉图斯特拉说到他们那样，"因此你们说：'我们全都是真实的，没有信仰，也没有迷信。'因此你们挺起胸膛——可是，诶，胸膛是空的！" [12]

当代民主社会中有许多人，尤其是在年轻人中间，他们不会满足于仅仅庆幸自己的心胸豁达，而且还想"生活在一个视域之中"。也就是说，他们想选择一种比自由主义本身更深刻的信仰和"价值"，比如传统宗教提供的那些。但是，他们面临着一个几乎不可解决的问题。他们比历史上也许任何一个其他社会都具有选择信仰的更大自由：他们可以成为穆斯林、佛教徒、通神论者、克利须那派教徒或林登·拉鲁什（Lyndon LaRouche）[13] 的追随者，更不要说其他更为传统的选择了，比如说成为天主教徒或浸礼会教徒。但是，繁杂多样的可选择项反而令人困惑，而那些决定走上某条道路的人，完全意识到还有无数他们

没有选择去走的其他道路。他们很像伍迪·艾伦（Woody Allen）塑造的人物米奇·萨克斯（Mickey Sachs），他在得知自己患的癌症是晚期之后，拼命地寻访世界各地的宗教。但是，最终使他接受生活现实的，却是一次偶然的机会：他有次聆听路易斯·阿姆斯特朗（Louis Armstrong）的《蓝调马铃薯头》（*Potato Head Blues* ）时，突然觉得毕竟还存在着有价值的东西。

当共同体是由一个世世代代由祖先传承下来的信仰结合在一起时，这一信仰的权威就会被认为理所当然，进而成为人的道德品格的构成因素。信仰使一个人与家庭，甚至与整个社会的其他成员结合在一起。在民主社会中，人们做这样的选择并不需要付出什么代价，也不会带来什么后果，但也不会有什么满足感。而且，由于可选择的信仰太多，信仰反而更倾向于让人相互分离，而不是彼此团结。一个人当然可以加入许许多多由信徒组成的小团体中的一个，但是这些小团体不大可能与他的工作团体和邻里社区有所交叉。而且，信仰一旦变得不便，比如因信仰而无法继承父母的遗产，又或者发现自己所崇拜的偶像很卑鄙，它通常就会像青春期发展阶段一样逐渐淡化而去。

尼采对最后的人的关注，得到许多现代思想家的呼应，他们深入观察过民主社会的特征。[14] 托克维尔就曾预见尼采的关注：主人的生活方式将随着民主社会的到来而消逝。主人为自己和他人制定法律，而不是被动地服从法律，因为他一度比奴隶更高贵也更有满足感。因此，托克维尔看到了一个关键问题，在民主的美国，生活是高度私人性的，这可能会导致前民主共同体中把人们连结在一起的道德约束松懈。就像他之后的尼采一样，托克维尔认为，主人与奴隶之间这种形式关系的废除，不会使奴隶成为自己的主人，而是使他们陷入一种新的奴隶状态。

> 我想描述专制可能以哪些新的特点再现于世界。首先值得注意的是，无数平等和相像的人整天为追逐他们心中所想的琐屑快乐奔波。他们每个人都离群索居，对他人的命运漠不关心；对他们而言，他们的子女和私交就是整个人类。至于其他的同胞公民，即使身在近旁，他们也会视而不见；他们虽与之接触，却不会有感情交流；他们每个人都独自生存，并且只为了自己而生存；即便他们仍有家庭，但至少可以说他们已经不再有祖国了。
>
> 在这种人上面矗立着一种巨大的保护性力量，它只负责保证他们享乐和看顾他们的一生命运。这种力量是绝对的，无微不至、严谨、审慎且温和。如果其目标是教导人们成人，那么这种权威最像父权；但恰恰相反，这种权威以使人们处于永恒的孩童状态为目的；它乐于人们享乐，而且所思所虑惟享乐即可。[15]

在像美国这样的大国里，公民的义务很少，个人在国家面前显得微不足道，根本不会有自己是自己的主人的感觉，反而在面对无法控制之事时感到自己弱小无能。那么，在最抽象、最理论化的层面之外，还可以在何种意义上说人们已成了自己的主人呢？

在尼采之前，托克维尔就已经完全意识到从贵族社会过渡到民主社会将会失去什么。他指出，在民主社会中，贵族社会中所特有的那种华而不实的东西越来越少了，从诗歌和形而上学理论到法贝尔彩蛋；另一方面，他们会制造大量丑陋实用的东西：机床、高速公路、丰田凯美瑞轿车以及预制结构的房屋。（现代美国还设法这样做，让最有才华、最有天赋的年轻人制造一些既不漂亮也不实用的东西，比如律师每年制造的堆积如山的诉讼文件。）然而，与人在道德和理论领域中某些可能性的丧失相比，这些精细手艺的丧失实在微不足道，这种可能性就是贵族社会那种从容刻意的反功利精神所培育的东西。在提及数学家和宗教作家帕斯卡尔的一个著名段落中，托克维尔写道：

> 倘若帕斯卡尔眼里只有利益，甚或只是为了追慕声名而活动，那我真的无法想象他会竭尽心力去揭示造物主隐藏至深的奥秘。当我想到他为了专心致志于这项研究而让灵魂摆脱生活的一切烦忧，以致过早地耗尽寓于身体的心力，未届四十岁而离开人世，不禁感佩不已，并且觉得让他付出如此非凡心力的，绝不会是寻常缘由。[16]

帕斯卡尔还是孩童时就独自发现了欧几里得的命题，却在三十一岁那年进入一家修道院过着隐修生活。当有人找他谈话寻求建议时，他会把一条带有钉子的皮带绑在所坐的椅子上，为的是在谈话中一旦感到愉悦，就用力让自己往所坐的椅子上靠，以折磨自己的肉体。[17] 帕斯卡尔像尼采一样，成人后的整个生活受病痛折磨，而且在生命的最后四年完全丧失了与他人交流的能力。他从不散步，也不顾念劣质烟草对自己健康的损害，然而在去世前几年，他仍能够进行西方传统中最深刻的精神冥思。为了宗教沉思而牺牲在数学这样一个极其有用的领域中可观的前途，这让美国的一位传记作家深感愤怒，他认为，如果帕斯卡尔让自己“摆脱出来……他或许就能把自己的一切展现出来，而不会让自己的后半生浪费在大量对人的痛苦和尊严毫无意义的神秘主义和迂腐观点上面”。[18]

“从前，所有的世界都是疯狂的。”最后的人中的最狡猾者说道。

如果说尼采最忧心的是“美国式生活方式”获得胜利，那么托克维尔则顺从其必然性，并且为它的风靡感到满足。托克维尔与尼采不同，他敏锐地感受到民主国家中绝大多数人的生活在一点点地改善。而且，无论如何，他觉得民主的进程不可阻挡，因此，一切对它的抵制不仅毫无

希望，而且会适得其反：人们充其量能够做到的，就是告诉那些民主的狂热支持者还有其他替代民主的严肃方案，只要对民主自身进行修正，它们就能够保存下来。

亚历山大·科耶夫与托克维尔一样，也认为现代民主是不可避免的，甚至同样了解其代价。因为，如果人由寻求承认的斗争欲望所决定，如果人由支配自然的劳动所决定，如果他在历史的终结处既得到了人性的承认，也实现了物质丰裕，那么“所谓真的人”就不再存在，因为他将不再劳动和斗争。

> 因此，历史终结处人的消失并不是一场宇宙灾难：自然世界仍永恒地保持其原有状态。它也不是一场生物灾难：人作为动物仍与自然或神和谐相处。消失不见的是“所谓真的人”——即不再有否定自然的行动、错误，或者更广义的对抗客体的主体……[19]

历史的终结意味着战争和流血革命的终结。如果目的一致，人们就没有为之斗争的大事业。[20] 他们会通过经济活动来满足自己的需要，而绝不需要在战场上冒着生命危险。换句话说，他们将重新变为动物，就像在开启历史的流血斗争之前他们所是的样子。狗只要喂饱了，就会满足于整天在阳光下打盹，因为它对其所是的状态没有什么不满足的。它不会为其他狗比它好而烦恼，它也不会为自己作为一条狗毫无成就而愧疚，更不会为世界的某个遥远地方还有其他狗受到压迫而忧心忡忡。如果人进入到一个成功地废除了不公的社会，那么，人的生活就会与狗的生活非常相似。[21] 因此，人的生活就涉及一种奇怪的悖谬：它似乎需要不公，因为向不公斗争才能唤起人性中至高的东西。

与尼采不同，对于历史终结处动物性的回归，科耶夫并不感到愤怒；相反，他满足于让自己的余生委身欧洲委员会这一官僚机构，致力于指导人们为最后的人构建最后家园。他在给自己关于黑格尔的演讲所做的一系列充满反讽的注释中指出，历史的终结也意味着艺术和哲学的终结，因此也是他自己一生活动的终结。荷马的《伊利亚特》、达·芬奇或米开朗琪罗的圣母像以及镰仓大佛，这种反映一个时代最高精神的伟大艺术是不再可能了，因为不再有新的时代，也不再有让艺术家加以描绘的独特的人类精神。他们可以创作无数的诗歌来歌颂青春的魅力，或少女丰韵的酥胸，但是，他们对于人类的情境说不出任何本质上新颖的东西。哲学同样也不再可能，因为随着黑格尔体系的确立，哲学已经处在了真理的位置。未来的“哲学家”即使想有所不同，也不能说出任何新东西，而只能重复早前的无知。[22] 但是，不仅如此，“将会消失的……不仅是哲学和对推理性智慧的探求，还有智慧本身。因为在这些后历史动物那里，不再有任何‘对世界和自我的［推理性］理解。’”[23]

罗马尼亚那些与齐奥塞斯库的卫队战斗的革命者，……那些为了民族独立而与莫斯科斗争的立陶宛人，那些保卫议会和总统的俄罗斯人，都是最自由的因而也是最具人性的人。他们过去是奴隶，如今通过甘愿冒死进行流血斗争证明了自己。但是，一旦他们最终成功，这种成功是必定到来的，他们就会为自己创建一个稳定的民主社会，在这个社会中，古老意义上的斗争和劳动变得多余，而他们在革命斗争中曾获得的那种自由的、充满人性的存在也不再可能。[24] 今天，他们会想象一旦达到应许之地，他们就会得到幸福 ，因为当前罗马尼亚或中国存在的诸多需要和欲望会得到满足。有朝一日，他们也都会拥有洗碗机和录像机以及私人汽车。但是，他们也会对自己满足 吗？还是说，人的满足与人的幸福不同，它不是源自目标本身，而是源自不懈的斗争和劳动？

当尼采笔下的查拉图斯特拉向人群讲述最后的人时，一阵喧闹的喊叫声打断了他：“把这个最后的人给我们吧，哦，查拉图斯特拉！”“把我们弄成这种最后的人吧！”他们喊道。最后的人的生活是一种身体上安全、物质上满足的生活，而这也正是西方政客向他们的选民承诺的生活。这真的“道尽了”过去几千年来的人类历史吗？我们会既感到幸福，又对自己的境况感到满足，只是人类不再存在，存在的是智人这类动物，对此我们有必要感到恐惧吗？或者，我们会一方面感到幸福，另一方面仍对自己不 满足，因此想把世界拽回到充满战争、不公和革命的历史中去，这样的危险存在吗？

[1] Nietzsche, *The Will to Power* I:18 (New York: Vintage Books, 1968b), p. 16.

[2] 见Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* 2:11. (New York: Vintage Books, 1967), pp. 73—74; 2:20, pp. 90—91; 3:18, pp. 135—136; *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage Books, 1966), aphorisms 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

[3] 见*Beyond Good and Evil* , aphorism 260；也见格言260关于民主社会中“常人”的虚荣和承认的论述。

[4] 见列奥·施特劳斯在回应科耶夫时对承认的论述，见Strauss, *On Tyranny* (1963), p. 222. 也见1948年8月22日他给科耶夫的信，在那里，他说黑格尔自己认为，是智慧而不是承认让人真正满足，因此“终极国家的特权在于智慧，在于智慧之统治，在于智慧之普及……而不在于其普遍性和同质性”。引自Strauss (1991), p. 28.

[5] 加利福尼亚的促进自尊和个人与社会责任专题组，是议员约翰·华斯康塞洛斯（John Vasconcellos）的想法，并且在1990年中发布了最终报告。见“Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents,” *Los Angeles Times* (December 1, 1989), p. A3.

[6] 加利福尼亚自尊专题组把自尊定义为“认可自己的价值和重要性，具有对自己和他人负责的品格”。多数人认定的是这个定义的后半部分。正如一个批评者指出的那样，“如果自尊运动接管了学校，那么老师在这种压力下就只能让孩子各行其是了。为了让孩子们保持自我感觉良好，老师就必须避免任何批评，而任何可想到的挑战最终都会失败”。见Beth Ann Krier, “California’s Newest Export,” *Los Angeles Times* (June 5, 1990), p. E1.

[7] 例见*Beyond Good and Evil* , aphorisms 257, 259.

[8] 见Plato, *Republic* , Book VIII, 561c-d.

[9] Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (1954), p. 130.

[10] Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (1957), p. 9.

[11] 尼采式的相对主义已经成了我们大众文化的组成部分，而一度让尼采充满恐惧的虚无主义如今在当今美国却一副快乐模样，关于其中形式的精彩描述，见Allan Bloom’s *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988), particularly pp. 141—240.

[12] Nietzsche, *The Portable Nietzsche* , p. 232.

[13] 编者注：林登·拉鲁什（1922— ），美国政坛有争议的传奇人物，经常发表不满政府的言论，七次竞选美国总统，美国总统“永久的候选人”成为他最著名的头衔。

[14] 另一个著名的例子是马克斯·韦伯，他哀叹世界因日益官僚化和合理化而变得“不再迷人”，他担心精神将让位于“没有灵魂的专家和没有心肝的纵欲者”。他以如下一段话对当代文明做了驳斥：“在尼采对那些‘发明了幸福’的‘最后的人’进行了

毁灭性批判之后，对于天真的乐观主义将科学——即在科学的基础上支配生活的技术——颂赞为通向幸福之路这种情形，我完全可以置之不理了。谁还相信这个？——除了教书匠和编辑部里的老稚童。”“Science as a Vocation,” in *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 143.

[15] Tocqueville, (1945), vol. 2, p. 336.

[16] Ibid., p. 45.

[17] 见Mme. Périer, “La vie de M. Pascal,” in Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Garnier, 1964), pp. 12—13.

[18] Eric Temple Bell, *Men of Mathematics* (New York: Simon ＆ Schuster, 1937), pp. 73, 82.

[19] Kojève (1947), pp. 434—435 (footnote).

[20] 见前面第四部分对国际关系的论述。

[21] 科耶夫断言：“如果人重新成为动物，那么他的艺术、他的爱情、他的游戏也必定会重新成为自然的。因此必须承认，在历史终结后，人们会像鸟儿筑巢、蜘蛛结网那样构建大厦和艺术作品，像青蛙和知了那样演奏乐曲，像幼小动物那样游戏，像成熟野兽那样欢爱。”Kojéve (1947), p. 436 (footnote).

[22] 科耶夫最后的计划是撰写一部题为*Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Paris: Gallimard, 1968)的书，希望借此记录人的理性话语的整个循环过程。这个循环过程始于前苏格拉底的哲学家，终于黑格尔，所有过去的种种哲学，以及所有未来可能的种种哲学，都可以在其中找到位置。见Roth (1985), pp. 300—301.

[23] 变体为原著所有，Kojéve (1947), p. 436。

[24] 施特劳斯（1963, p. 223）说：“因此，人在理性上得到满足的状态，也是人的人性基础泯灭的状态，或者说，也是人丧失其人性的状态。它就是尼采笔下的‘末人’状态。”

## 第29章

# 自由与不平等

对于我们中那些相信自由民主的人来说，很难沿着尼采的思路走下去。他是民主以及作为其基础的合理性的一位公开反对者。他希望出现一种有助于强者支配弱者、加剧社会不平等甚至助长某种残酷的新道德。我们要成为一个真正的尼采主义者，就必须强健我们的身体和精神。尼采——他冬天拒绝给屋子生暖，以致手指冻得青紫，他甚至在精神病发作前的几年里，都几乎每天受十次剧烈头痛的折磨——指向的生活方式，不会为舒适与和平所动。

另一方面，我们乐意接受尼采的许多敏锐的心理学识见，即使我们拒斥他的道德观。对正义和惩罚的欲望常常扎根于弱者对强者的怨恨之中；同情和平等具有潜在的弱化精神的效果；某些个体有意识地不 追求舒适和安全，不因盎格鲁—撒克逊功利传统所理解的幸福而满足，斗争和冒险的方式是人的灵魂的构成部分；想要比别人更为伟大的欲望，跟个人卓越和自我超越的可能性存在关联——所有这些洞见可以说都是对人类境况的准确反思，我们完全可以接受它们，而无须与我们生活于其中的基督教—自由主义传统决裂。

确实，尼采的心理学洞见为我们所熟悉，因为他谈论的正是寻求承认的欲望。事实上，尼采的核心关注可以说是激情——人赋予事物和自身价值的能力——的未来，并认为它受到人的历史感和民主的普及的威胁。正如尼采的哲学可以宽泛地看作是黑格尔历史主义的激进化一样，他的心理学也可以看作是黑格尔对承认的强调的激进化。

眼下，我们不必认同尼采对自由民主的憎恨，但我们可以利用他关于民主与寻求承认的欲望之间充满龃龉关系的洞见。也就是说，就自由民主成功地清除生活中的优越意识并代之以理性消费而言，我们将成为最后的人。但是，人们会反抗这种想法。也就是说，他们会反抗这样的观念：成为普遍同质国家中千人一面的成员，与地球上任何地方的人都毫无两样。他们想要成为公民而不是布尔乔亚 ，最终却发现没有主人的奴隶生活——合理消费的生活——也令人厌烦 。他们想要为之生为之死的理想，尽管最大的理想已经在地球上实现，他们想要有冒生命危险的时刻，尽管国际的国家体系已经成功地消除了战争的可能性。这 就是自由民主仍未解决的“矛盾”。

长期来看，自由民主制度之所以被从内部颠覆，要么由于过度的优越意识、要么由于过度的平等意识。我的直觉是，最终来说，对民主构成更大威胁的是前者。一个文明，如果沉湎于不可收拾的平等意识，狂

热地寻求消除不平等承认的一切形式，就会很快陷入自然本身所设置的限制之中。我们处在一个时代的末端，在这个时代里，共产主义试图以国家权力消除经济不平等，由此抽掉了现代经济生活的基础。如果未来的平等意识热情试图抹掉美丑之间的差异，或者声称一个没有双腿的人与一个身体完好的人，不仅在精神上平等，而且在身体上平等，那么这种观点在一定时候就会像共产主义一样，不攻自破。但这并不是一件让我们感到安慰的事情，因为对马列主义的平等意识前提的拒斥，花了一个半世纪的时间才宣告完成。但是，自然是我们的同盟，即使你可以用干草叉把它叉出去，但它会绕个弯儿再回来的。[1]

另一方面，甚至在我们这个平等的、民主的世界中，也会秘密地保留一定程度的优越意识。因为尼采的如下观点是绝对正确的：某种程度的优越意识是生活本身必要的前提条件。一个文明，如果没有任何人想要别人承认自己比他人更好，而且不在某种意义上肯认这种欲望基本上是健康的和良善的，那么，它基本上就不会有艺术或文化，音乐或思想生活。它也无法得到治理，因为几乎没有够资格的人可堪公共服务之用。它不会有太大经济的活力；它的手艺和工业会百年如一日地陈旧单调，它的技术则停留在二流水平。或许更为关键的是，它无法与那些具有更多优越意识的文明相抗衡，因为这些文明下的公民乐意放弃安逸和安全，甚至不惜冒生命危险而一争高下。优越意识向来是一种道德上模棱两可的现象：生活中的善举和恶行同时且必然出自优越意识。如果自由民主制度有一天被优越意识颠覆，那是因为它需要优越意识，而且永远无法仅仅基于普遍平等的承认存在下去。

因此，美国那样的当代自由民主国家，为那些欲求以高于他人的地位得到承认的人留出广阔空间，也就不是什么奇怪的事了。民主制度为消除优越意识或把它转化为平等意识所做的努力，再有效也不会彻底。甚至，民主制度的长期健康和稳定，可以说是有赖于其公民可用来释放优越意识的渠道的质量和数量。这些渠道不仅可以使潜在于激情中的能量释放出来并把它转化到生产用途上，而且可以作为地下管道排放那些会撕裂共同体的过剩能量。

在一个自由社会中，这些渠道中最重要的一条是企业家和其他形式的经济活动。工作首先是为了满足“需求体系”——即为了满足欲望而不是激情。但是，正如我们此前看到的那样，它很快也成了充满激情的奋斗的舞台：企业家和实业家的行为，是很难理解成仅仅是一个自私的满足需要的问题。为了在商业奋斗中战胜对手，资本主义不仅允许，而且要求一种有节制且高尚的优越意识。像亨利·福特（Henry Ford）、安德鲁·卡内基（Andrew Carnegie）或泰德·特纳（Ted Turner）这个层次的企业家，消费并不是一个有意义的动机；一个人拥有的房子、轿车和妻妾的数量毕竟有限。当然，这些人在想要拥有更多财富上可说是“贪婪”，但是，这些钱更多是他们显示作为企业家能力的标志或象征，而不是获得个人消费品的手段。他们无需冒生命危险，但是他们以财富、地位和声誉为赌注，来追求一份荣耀；他们为了更大的无形的快乐，而非常努力地工作，置那些小小的快乐于不顾；他们的劳动常常体现为产品

和机器，由此表明他们对大自然这个最强大的主人的非凡征服；即使他们不再有古典意义上的那种公共精神，但是他们仍不得不参与由公民社会构成的社会世界。因此，约瑟夫·熊彼特所描述的古典资本主义的企业家，并不是尼采所谓的最后的人。

在美国这种构架的民主资本主义国家中，最有天赋、最有抱负的人应当去经商，而不是从政、参军、任教或做牧师。对于民主政治的长期稳定而言，能让这些有抱负的人整个一生专注于经济活动，似乎并不完全是件坏事。这不只是因为这些人创造了激活整个经济的财富，而且因为这些人不问政治和军事。在政治和军事领域中，奋斗不息的精神会使他们在国内搞革新或向国外冒险，这对于政治体而言可能会有灾难性的后果。当然，这完全是自由主义的早期奠基者已经设想到的结果，他们希望以利益抗衡激情。斯巴达、雅典和罗马这些古代共和国因其激发的爱国精神和公共精神而广受赞誉：它们造就的是公民而非布尔乔亚 。可是后来，在工业革命之前，它们的公民几乎毫无选择自由：商人终其一生没有荣耀、缺乏活力、无从创新，更休谈主事；你只能从事你父亲和祖父同样从事的传统生意或手艺。因此，这让野心勃勃的亚西比德（Alcibiades）进入政治，不顾审慎的尼西亚斯（Nicias）的劝阻，执意入侵西西里，最终导致雅典覆灭，就不足奇怪了。事实上，现代自由主义的奠基人明白，亚西比德寻求承认的欲望最好被导向去制造第一台蒸汽机或微处理器。

不要把经济生活中的激情理解得过于窄化。通过现代自然科学征服自然的方案，与资本主义的经济生活紧密相关，就其本性来说，这是一种极具激情的活动。它涵盖的欲望乃是掌控“几乎毫无价值的自然物质”，以及奋力去让别人承认自己比其他与之竞争的科学家和工程师更加伟大。科学作为一种活动不可能是没有风险的，无论是对于单个科学家还是对于一个社会来说都是如此，因为自然完全有能力以核武器或艾滋病毒的形式反噬人类。

民主政治同样为人的野心提供了一个发疏渠道。选举政治就是一种充满激情的活动，因为候选人基于彼此在对与错、正义与不正义方面的冲突观点相互竞争，以寻求公众的承认。但是，汉密尔顿和麦迪逊这些现代民主构架的创制人，懂得优越意识在政治上的潜在危险，也了解专制野心毁灭古代民主的方式。因此，他们在现代民主社会的领导人周围设置了诸多限制他们权力的制衡机制。其中最重要的，当然是人民主权：一位现代的执政者认为自己是总理（prime minister），即首要的人民公仆，而不是人民的主人。[2] 他们必须迎合民众的热情，无论这些热情是卑贱还是高贵，无知还是有根据，而且为了当选，他们还必须做许多有失体面的事情。结果就是现代领导人徒有统治之名：他们发挥作用、进行管理和把握方向，但行动范围受到制度的限制，因此很难对所统治的人施加个人影响。此外，在绝大多数发达民主国家，与共同体管理有关的重大问题都已得到解决，这从美国和其他国家的政党之间本已很少的政策差异正变得越来越少，可以得到印证。至于那些往昔想要成为主人 或政治家的野心勃勃之人，是否感受到了民主政治的吸引力，

那就不清楚了。

民主国家的政治家主要在外交政策领域还能获得一定程度的承认，而这实际上在其他生活领域已经无法获得。因为从传统上来看，外交政策一直是重大决策的舞台，也是重要观念相互碰撞之地，尽管这些碰撞的范围如今由于民主的胜利而受到限制。温斯顿·丘吉尔（Winston Churchill）在带领他的国家度过第二次世界大战时，所显示出来的统治手腕与前民主时代的政治家一样有力，并且在全世界范围内获得承认。美国在1991年发动的海湾战争表明，像乔治·布什（George Bush）这样的政治家，尽管在国内问题上毫无定见并且受到限制，但仍能通过宪法赋予他作为国家元首和最终指挥官的权力，在世界舞台上开创新局面。近几十年来，不少总统在治理国家方面乏善可陈甚至颜面尽失，但若是赢得一场战争，他们所获得公众承认的程度，就连最成功的实业家或企业家也无法企及。因此，民主政治依然会吸引那些想比别人伟大的有志之士。

广大的历史世界与后历史世界共存这一事实表明，前者会对某些个体具有吸引力，正是因为它仍是一个充满斗争、战争、不公和贫穷的领域。奥德·温盖特（Orde Wingate）在两次世界大战之间的英国觉得自己是个不满者和局外人，却因帮助巴勒斯坦的犹太人组建一支军队，协助埃塞俄比亚人进行反对意大利人的独立斗争而找到了自己；1943年，他在缅甸的对日战争中因飞机失事而命丧丛林，可谓死得其所。雷吉斯·德布雷（Régis Debray）与切·格瓦拉（Che Guevara）在玻利维亚的丛林中并肩作战，为他们充满激情的追求找到了一个在繁荣昌盛的中产阶级法国完全不可能有的发疏渠道。第三世界的存在吸收了这些人的能量和野心，这对于自由民主国家可能是有益的；至于这些人的存在是否有益于第三世界，则是另一个问题了。

除了经济领域和政治生活之外，优越意识日益在纯粹形式的活动中找到了发疏渠道，比如体育、登山、赛车等等。一场体育竞赛，除了让某些人成为胜利者另一些人成为失败者之外，并没有其他“要旨”或目标——换句话说，体育竞赛满足了被承认为比别人更优越的欲望。比赛的水平或类型，就像所有体育活动的规则一样，都是随意的。想一想攀登阿尔卑斯山这一体育活动，其参赛者几乎总是来自繁荣的后历史世界国家。为了保持体形，他们必须不间断地锻炼；徒手攀岩者的上身特别发达，如果他们不小心，就容易造成肌腱脱落。喜马拉雅山的攀登者在登山过程中，必须在尼泊尔的山麓搭建的小帐篷中躲过一场接着一场的痢疾和暴风雪。攀登过了四千米之后，伤亡率非常高；每年死于勃朗峰或马特洪峰的登山者，有十二个之多。简而言之，登山运动员为自己重现了历史斗争的全部情境：危险、疾病、艰苦，最后还有暴死的风险。不过，目标 不再是一个历史的目标，而是一种纯粹形式的目标：比如，成为登上乔戈里峰（K-2，世界第二高峰）或南迦帕尔巴特峰（Nanga Parbat，世界第九高峰）的第一位美国人或德国人，在这些目标实现之后，则要争做不携带氧气筒登上以上高峰的第一人，诸如此类。

对于绝大多数后历史的欧洲国家而言，世界杯已经取代军备竞赛成了民族主义者竞逐第一的渠道。正如科耶夫曾说过的那样，他的目标就是重建罗马帝国，不过这次重建的是一个多国足球队。无独有偶，在美国最具后历史特征的加利福尼亚州，我们发现那里的人们热衷于高风险的休闲活动，这些活动虽无特定目的，却能使参与者摆脱布尔乔亚 的安逸生活：比如攀岩、滑翔、跳伞、马拉松长跑、铁人三项竞赛，等等。由于战争这种传统的斗争方式已不再可能，而广泛的物质繁荣又使得经济斗争毫无必要，为此，充满激情的个人开始寻求其他能够使他们赢得承认的永不会满足 的活动。

科耶夫在给他关于黑格尔的演讲所做的另一个颇具反讽的注释中说，他1959年 [3] 去日本旅行时在那里搞了一次恋爱，由此使他不得不修正早期的如下观点：人将不再为人，而回到动物状态。他论证说，十五世纪的日本在幕府将军丰臣秀吉崛起之后，曾有长达数百年的国内外和平，其状态与黑格尔所设定的历史的终结极其相似。那时，上层阶级与下层阶级彼此互无斗争，人们也不必拼命工作。但是，日本人没有像幼小动物那样出于本能地欢爱或玩耍，换句话说，没有转变为一个由最后的人构成的社会，相反，他们通过发明一系列永远不会完全满足的形式艺术，比如能剧、茶道、插花等，表明人仍可以继续为人。 [4] 茶道不可能为任何明确的政治目的或经济目的服务；甚至它的象征意义也已经随着时间而消失。然而，它仍是优越意识的竞技场，只是表现为纯粹的贵族风尚（snobbery）：茶道和插花存在着不同的竞争流派，各自有自己的师父、弟子、传统和清规戒律。正是这种活动的形式主义——就像在体育中一样，毫无功利目的的新规则和新价值的创造——让科耶夫觉得，甚至在历史终结之后仍可能有人 所特有的活动。

科耶夫玩笑道，不是日本变得西方化，而是西方（包括俄罗斯）变得日本化（这一过程如今正在进行着，尽管不是在科耶夫所以为的那种意义上）。换句话说，在一个为之斗争的所有重大问题都已得到解决的世界中，一种纯粹形式的贵族风尚 ，将成为优越意识以及人寻求以高于同侪的地位被承认的欲望的主要表达形式。 [5] 在美国，我们的功利主义传统甚至使美术都难以成为纯粹形式的东西。艺术家喜欢认为自己除了忠诚于审美价值之外，也对社会负责。但是，历史的终结意味着所有被认为具有社会效用的艺术的终结，因此，艺术活动也降低为日本传统艺术的那种空洞的形式主义。

这些就是当代自由民主社会中的优越意识的发疏渠道。奋力获得别人承认自己更优越，这不会在人类生活中消失，但是它的表现和程度有所改变。充满优越意识的个人为了寻求承认，不再通过征服外国人和国外土地，而是通过征服安纳普尔纳峰、艾滋病或 X射线光刻技术。事实上，在当代民主国家中，唯一不被允许的优越意识形式就是那些导致政治上专制的形式。可以说，这些社会与它们之前的贵族社会之间的差异并不是优越意识的消除，而是优越意识被引向了深处。民主社会所致力于的使命是人人生而平等，因此平等是他们的主导精神。尽管法律并不阻止一个人想要获得比别人更优越的承认，但是也不鼓励任何人去这样

做。因此，现代社会中仍保存下来的优越意识的这些表现，与公开表述的社会理想存在着一定的张力。

[1] 编者按：福山在此处引用的是古罗马诗人贺拉斯《书信集》里的一句话，见*Epistulae* , I, x, 24.

[2] 这一观点见Harvey Mansfield, *Taming the Prince* (1989), pp. 1—20.

[3] 编者按：福山原文误为1958年，经查阅科耶夫《黑格尔导读》注释，科耶夫访问日本是在1959年。

[4] Kojève (1947), p. 437 (footnote). 编者按：参见科耶夫该书英译本第161页，中译本第519页。

[5] 见John Adams Wettergreen, Jr., “Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity,” *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March 1973): 109—129.

第30章

# 十足的权利与非十足的义务

尽管竞选总统或攀登珠穆朗玛峰可能会吸引某些满怀野心的人，但是，当代生活中还有另一个更广阔的生活领域能为人的承认欲望提供更常见的满足。这个领域就是社群（community，译按：或译为共同体）[1]，即次于国家层面的社团生活。

托克维尔和黑格尔都强调社团生活的重要性，认为它是现代国家中公共精神的核心。在一些大的现代民族国家中，大众的公民权只限于每几年的代表选举。如果政治过程的直接参与者只限于公职候选人和他们的竞选班子，以及以搞政治为职业的专栏作家和报刊主笔，那么在这样一种体制下，政府是疏远的、与个人无关的。这与古代的小型共和国形成强烈对照，后者实际上要求所有公民积极参与社群生活，从政治决策到服兵役。

在现时代，公民权最好的践行是通过所谓的“中介机构”——政党、私人公司、工会、公民社团、专业组织、教会、家长—教师协会、校董事会、文学社团，等等。通过这些公民社团，人们从自身和私我性关切中摆脱出来。我们都知道，托克维尔主张公民社会中的社团生活是有益的，因为它是更高层次的民主政治的学校。但是，他同时觉得社团生活本身就是好的，因为它防止民主人沦为纯粹的布尔乔亚 。私人社团无论多小，它都形成一个社群，致力于一个更大事业的理想，个体因此能为之奋斗并牺牲自己的私人追求。尽管美国的社团生活并没有唤起普鲁塔克（Plutarch）颂赞的充满德性和自我牺牲的伟大行迹，但是它使更多的人能做出“日常的自我牺牲的小事情”。[2]

私人社团的生活比一个大的民主国家的公民身份能更直接地令人满足。国家的承认必定是非人格化的；相反，社群生活则包括更加个人化的承认，它来自与自己有着共同利益乃至往往有着共同价值、宗教和族属等的人。一个社群成员所获得的承认，不只是基于他或她的普遍“人格”，而且基于结合在一起构成一个人的存在的一系列特质。一个人每天都可以为自己是某个社团的成员而感到骄傲，比如激进工会、社区教会、禁酒联盟、女权组织或抗癌协会，每一个社团都以个人的方式对其成员加以“承认”。[3]

但是，即使强大的社群生活确如托克维尔所意指的那样，是民主的最佳保障，可使其公民免于成为最后的人，它在当代社会中也不断受到威胁。而对意义深远的社群之可能性造成危险的，不是外在于社群的力量，而正是社群基于其上且如今在世界普及开来的自由和平等原则 。

根据作为美国立国之基的盎格鲁—撒克逊自由主义理论，人们拥有十足的权利，却对其社群没有十足的义务。他们的义务之所以是非十足的，是因为它们源自他们的权利；因为社群只是为了保护那些权利而存在。因此，道德责任完全是契约式的。它不是出于上帝的规定，也不是出于对永恒生命和宇宙自然秩序的敬畏，而不过是为了履行与他人的契约以维护缔约者的自我利益。

长期来看，社群的可能性会受到平等这一民主原则的削弱。如果最强大的社群是通过某些为成员裁定是非的道德法则结合在一起的，那么同样的道德法则也裁定了社群的内外界限。如果这些道德法则是起作用的，那么，那些因不愿接受这些法则而被排除在社群之外的人，必定持有与社群成员不同的价值或道德立场。但民主社会的趋势是，从单纯容忍所有可供选择的生活方式，不断滑向主张它们本质上是平等的。民主社会反对道德主义，因为后者非难某些选择的价值或有效性；因此也反对强大团结的社群所带来的那种排外性。

显然，仅仅由于明确的自我利益而结合在一起的社群，与那些由于绝对责任结合在一起的社群相比，有一些缺陷。家庭构成了最基本层次的社团生活，但在许多方面看来也是最重要的。托克维尔似乎不认为家庭是防止民主社会走向原子化的一道屏障，这或许是因为他把家庭看作自我的延伸，其存在对于所有社会而言都是很自然的。但是，对许多美国人来说，家庭不再是扩展式的而是核心式的，因而实际上是他们所知的社团生活或社群的唯一形式。1950年代备受鄙视的郊区的美国家庭，事实上正是某种道德生活的所在。因为，如果美国人不为他们国家或伟大的国际事业斗争、牺牲和吃苦，那他们也会为了他们的孩子这样做。

但是，如果家庭基于自由原则，也就是说，如果家庭成员把家庭看成是一个合资公司，是为了功利而不是基于义务和爱而组合在一起的，那么家庭就无法真正发挥作用。整个一生中，抚养孩子或结婚所要求的个人牺牲，如果根据成本收益计算来看，是非理性的。因为，健康的家庭生活的真正利益，常常不是那些担负着最沉重责任的人能够得到的，而是被转移给了后代。当代美国家庭许多问题，如高离婚率、父母权威缺乏、子女叛逆等等，正是源自如下事实：其成员总是基于严格的自由主义来看待问题。也就是说，当家庭的义务超出了缔约者的期待时，他或她就会设法废除这一契约。

在最大的共同体即国家这个层面，自由原则会破坏它维持下去所必需的最高形式的爱国主义。人们认为，盎格鲁—撒克逊传统的自由主义理论的一个众所周知的缺陷是，人们绝不会仅仅出于理性的自我保存原则而为国家献身。人们会为了保护自己的财产或家人而冒生命危险，这一主张根本来就是站不住脚的，因为根据自由主义理论，财产是为了自我保存而不是为了其他理由存在的。带着自己的家人和钱财离开祖国，或者逃避兵役，这种情形总是可能的。自由国家的公民并没有全都逃避服兵役，这一事实表明，他们还受到其他因素比如骄傲和荣誉的激励。恰如我们知道的那样，骄傲恰恰是自由国家所组成的强大利维坦必须压

制的品质。

强有力的社群生活的可能性还受到资本主义市场压力的冲击。自由主义的经济原则并不支持传统的社群；恰恰相反，它们倾向于让人们原子化而产生隔阂。教育和劳动流动性的要求意味着，现代社会中的人们越来越少生活在他们成长或他们祖辈生活的社群中。[4] 他们的生活和社会关系更加不稳定，因为资本主义经济的动态性要求生产地点和生产性质的不断变换，由此工作的地点和性质也要相应地不断变换。在这种境况下，人们很难扎根于某个社群，或与同事和邻居建立永久持续的关系。个体必须不断在新城市中重新开始新生涯。地方主义提供的那种身份感逐渐消失，人们发现自己退回到了家庭这个微型世界，家被自己像野餐用具一样带在身边，从一个地方到另一个地方。

与自由社会形成对照，具有共同的“善恶语言”的社群，比仅仅基于共享的自我利益的那些社群，可能有更强的凝聚力。在亚洲国家，那些看起来对内部自律和经济成功极其重要的集团和社群，并不是基于自我利益各方之间的契约。相反，亚洲文化中的社群倾向源于宗教或儒教那样的学说，后者作为传统经由数世纪的传承已经取得了宗教的地位。同样，在美国最强有力的社群生活形式，其根源在于共享的宗教价值，而不是理性的自我利益。在新英格兰定居的朝圣者和其他清教徒之所以走到一起，并不是出于一种对各自物质利益的共同关注，而是出于对上帝的荣耀。美国人喜欢把自己对自由的热爱追溯到十七世纪欧洲的这些非国教徒对宗教迫害的逃避。但是，这些宗教社群尽管在性质上高度独立，但是，在发动革命的一代所理解的自由主义的意义上，它们也绝不是自由的。它们寻求的是践行自己的 宗教的自由，而不是寻求宗教本身的自由。今天，我们可以而且确实经常把它们看作是不宽容的群体和闭塞的狂热分子团体。[5] 在托克维尔访问美国的1830年代，洛克式的自由主义已经占据了这个国家的思想生活，但是，他所看到的绝大多数公民社团仍具有宗教起源，或具有宗教目标。

像杰斐逊或富兰克林这些领导美国革命的洛克派自由主义者，或者像亚伯拉罕·林肯那样的自由和平等的崇信者，都坚定不移地主张自由需要对上帝的信仰。换句话说，对追求理性的自我利益的个人来说，他们之间的社会契约无法自立；它需要一种对神的奖惩的信仰作为补充。今天，我们可以说已经走上了更纯粹的自由主义：最高法院裁定，甚至对“上帝信仰”的非宗派主张，也会冒犯无神论者，因此不允许出现在公立学校。在为了宽容而不提倡任何道德主义和宗教狂热主义的情形中，在为了向世界上所有 信仰和“价值体系”开放这一至高承诺，而淡化对某一 教义信仰的可能性的思想氛围中，社群生活的强度在美国衰落便不是什么意外之事了。我们不能说，虽有 自由原则，这一衰落仍然发生，而应该说，正是因为 自由原则，这一衰落才发生。这就意味着，除非人们把他们的某些权利归还给社群，并且接受某些历史上不宽容形式的回归，否则，社群生活在根本上得到强化就绝无可能。[6]

换句话说，自由民主制度不是自足的：它们所依赖的社群生活最终

必定有一种不同于自由主义的来源。[7] 美国建国之时组成美国社会的男人和女人们，并不是相互孤立的、只会算计自我利益的理性个人。相反，他们绝大多数都是经由共同的道德法规和上帝信仰而结合在一起的宗教社群的成员。他们最终接纳的理性的自由主义，并不是此前存在的文化的一种投射，而是与这些文化存在着一种张力。“得到正确理解的自我利益”已经成了一个广泛可理解的原则，它奠定了美国公共德性的一个根基不深却很稳固的基础，在许多情形中，这是一个比只诉诸宗教价值或前现代价值更坚实的基础。但是，长远来看，这些自由原则对维持强有力的社群所必需的前自由主义的价值有腐蚀作用，因此也对自由社会的自立能力有腐蚀作用。

[1] Community一词的译法有两种：社群或共同体，二者在汉语里稍有差别，社群对应的范围较小较紧密，多为非正式组织，而共同体对应的范围较广较正式，本书视不同语境交替使用这两种译法。——译者注

[2] Tocqueville (1945), vol. 2, p. 131.

[3] 托克维尔是现代社会中社团生活最著名的提倡者，但是，黑格尔在《法哲学原理》对于这种“中介机构”也提出了类似的论证。黑格尔同样认为，现代国家太大太没有人情味，因而无法作为身份认同的有效根源，因此主张社会应组织为各种层级——阶级或阶层，比如农民阶级、中产阶级和官僚。黑格尔所赞成的“团体”，既不是封闭的中世纪行会，也不是法西斯国家的动员工具，而是公民社会自发地组织起来的服务于社群和德性的社团。在这一方面，黑格尔自己与科耶夫对他的解释完全不同。科耶夫的普遍同质国家没有给诸如团体或阶层这些“中介”机构留下任何余地；科耶夫用以描述他的终极国家的形容词表明这是一个较多马克思主义的社会，在那个社会中，自由平等且原子化的个人与国家之间无物存在。也见Smith (1989), pp. 140—145.

[4] 这些情形由于通讯的改善而所有抑制，它们使具有共同利益和共同目标但空间上分离的人们得以形成新型社团。

[5] 关于这一观点的论述，见Thomas Pangle, “The Constitution’s Human Vision,” *The Public Interest* 86 (Winter 1987): 77—90.

[6] 恰如此前指出的那样，亚洲强有力的社群是以个人权利和宽容为代价的：强有力的家庭生活是由对没有孩子的人一定程度的社会排斥维系着；在穿着、教育、性取向、就业等领域的社会一致性，不但没有被鄙弃，反而备受强调。
维护个人权利和社群团结的程度，是两个交叉着的目的，这一点已经有英克斯特、密西根的社群的情形作为例证，这些地方试图通过建立交通检查站来抵制毒品交易。这样做的合宪性却受到美国公民自由协会基于宪法第四修正案的质疑，为此，这些检查站在法院对此还未有最终裁决之前必须撤掉。当然，毒品交易确实会使邻居的生活倒退，变得不适宜居住。引自Amitai Etzioni, “The New Rugged Communitarianism,” *Washington Post* , Outlook Section, January 20, 1991, p. B1.

[7] Pangle (1987), pp. 88—90.

第31章
# 无边的精神之战

社群生活的衰落意味着，未来我们会有成为安逸自足的最后的人的危险，除了追求个人安逸之外，没有任何激情去追求更高目标。但是，相反的危险也存在，即我们可能会退化为最初的人，为了毫无意义的名誉进行流血斗争，只不过这次使用的是现代武器。实际上，这两个问题相互关联，因为，如果优越意识缺乏积极有序的发疏渠道，就完全可能导致它以一种极端病态的形式重现。

我们有理由怀疑，是否所有人都认为，在一个自足且繁荣的自由民主国家中，一切可能的斗争和牺牲都足以唤醒人性中至高的部分。因为，倘若人都成了唐纳德·特朗普那样的开发商，或莱茵霍尔德·迈斯纳（Reinhold Meissner）那样的登山者，或乔治·布什那样的政治家，取之不竭乃至尚未触动的理想主义渊薮难道就没有了吗？当然，从许多方面来说，成为这样的人物并获得如许之多承认并不容易，但是，他们的生活并不是最艰难的，他们所追求的事业也不是最严肃或最公正的。而只要是这种情形，他们所达到的人之可能性的境界最终就无法满足最具激情的天性。

特别是，战争唤起的德性和雄心无法在自由民主国家找到表达。当然，会有许多隐喻意义上的战争——专门从事收购对手的公司律师会认为自己是“大鲨鱼”或神枪手，以及像汤姆·沃尔夫（Tom Wolfe）的小说《虚荣的篝火》（*The Bonfire of the Vanities* ）中描述的那样，证券交易商会把自己想象成“宇宙的主宰”（不过，也只在牛市时他们才会有这样的感觉）。但是，当他们坐进宝马轿车柔软的皮制座椅中时，他们内心深处清楚地知道世界上曾有过真正的杀手和主宰，这些人对在现代美国致富或扬名所需要的琐屑德性嗤之以鼻。隐喻意义上的战争和象征性的胜利能满足优越意识多久，这仍是一个悬而未决的问题。有人认为，有些人唯有通过历史开端处构建人性的那种行为来证明自己才能得到满足：他们想冒生命危险参与充满暴力的斗争，以此明确地向自己和同侪证明自己是自由的。他们会有意追求苦恼和牺牲，因为痛苦是他们可以明确证明自己能够自我赞赏、仍然配称人 的唯一方式。

黑格尔——在这一点上与他的阐释者科耶夫相反——认为，人性中感到骄傲的需要，未必会因历史终结处的“和平繁荣”而满足。[1] 人们将不断面临着从公民退化为布尔乔亚 的危险，而且在此一过程中会自感屈辱。因此，公民身份最严酷的考验，过去是而且将来依然是为国家献身的意愿：国家需要兵役，并且仍会有战争。

黑格尔思想的这一面会招来这样的指责：黑格尔是个军国主义者。但是，他从未为了战争而颂扬战争，也没有把战争看作人的主要目的；战争的重要，在于其对品格和共同体的副作用。黑格尔认为，若不可能有战争及其所需要的牺牲，人们会变得软弱、自私自利；社会会堕入自私享乐的沼泽之中，而共同体最终也会瓦解。人对“主人和主宰、死亡”的恐惧是一种特别的力量，它能够把人们从自我中拉拽出来，提醒他们不是孤立的原子，而是基于共同的理想建立起来的共同体的成员。一个自由民主国家，若大约每一世代能为捍卫自己的自由和独立打一场短暂但有决定意义的战争，就要比持续地处于和平状态健康得多，也令人满足得多。

黑格尔的战争观反映了一种常见的战斗经验：人们在战斗中确实会经受可怖的痛苦，但很少会感到惊恐和觉得悲惨，而且如果他们能活下来，这些经验会赋予他们某种看待一切的视角。市民生活中通常所谓的英雄气概和牺牲，显然微不足道，友谊和英勇有了新的鲜明意义，从今往后，他们的人生因有了参与某种比自身伟大得多的事情的回忆而不同。正如一位作家在美国内战结束时写到的那样，“谢尔曼将军的一位老兵与其他战士一起回家时突然觉得，要是军队确实与人民融合在一起，他确实有点难以适应。这些人南征北战，目睹过一切，生命中最伟大的经验结束了，可大部分人生还在后头，要在和平的日子里再找到共同目的，不是件容易的事……” [2]

但是，比如说世界“满是”自由民主国家，就不存在要与之斗争的名副其实的专制和压迫了吗？经验表明，如果人们由于正义事业在上一代已经取得了胜利，而无法再为了正义事业进行斗争，那么，他们就会针对 正义事业展开斗争。他们会为了斗争而斗争。换句话说，他们会为了摆脱无聊而斗争：因为他们无法想象生活在一个没有斗争的世界。如果他们身处的世界绝大部分是民主国家，那么他们就会针对 和平与繁荣、针对民主展开斗争。

1968年法国爆发的那场重大事件，其背后起作用的就是这种心理。这些暂时占领巴黎并把戴高乐将军（General de Gaulle）赶下台的学生，并没有“合理的”反叛理由，因为他们中绝大部分人是地球上最自由最繁荣的社会中饱食终日者的后代。但是，正是中产阶级生活中斗争和牺牲的缺乏导致他们走上街头，与警察对抗。其中许多人尽管迷恋诸如毛主义这种无法实现的一知半解的理想，但是，他们对于一个更好的社会，实际上并没有特别清晰的图像。然而，他们反抗的实质并不重要；他们所拒斥的，是让理想变得不再可能的社会中的生活。

对和平繁荣的厌倦，在过去有严重得多的后果。比如第一次世界大战。这一冲突的起源，在今天仍复杂不明、值得研究和充满争议。对这场战争的起因的解释，包括德国军国主义和民族主义、欧洲权力平衡的逐渐打破、联盟体系的日益僵化、理论和技术对先发制人的强调、个别领导人的愚蠢鲁莽，这一切都触及了一些真实。但是，除此之外，还有另一个虽无形却很关键的导致战争的因素：许多欧洲民众只是想要战

争，因为他们已经受够了市民生活中的阴郁和社群感的缺乏。绝大多数对导向战争的决策的说明，都集中于理性的战略考虑，却没有考虑到把所有国家都动员起来的巨大的民众热情。弗朗茨·斐迪南大公在萨拉热窝被刺杀后，奥匈帝国对塞尔维亚发出了严厉的最后通牒，竟在柏林受到欢呼，狂热的公众进行游行示威支持奥匈帝国，尽管德国在这场冲突中没有任何直接的利害关系。在1914年7月底到8月初的关键七天中，外交部和德皇的官邸发生了好几次大规模的民族主义示威；当德皇在7月31日从波茨坦回到柏林时，他的随行车队竟被要求战争的群众淹没了。正是在这种氛围中，做出了导致战争的关键决定。[3] 在那个星期里，同样的场景一再出现在巴黎、彼得格勒、伦敦和维也纳。群众的狂热反映了一种情绪，即战争意味着民族团结和永久的公民身份，资产阶级与无产阶级、新教徒与天主教徒、农场主与工人这些公民社会中典型的区分的消除。正如一位见证者对柏林街头群众的情绪所作的描述，“人们互不认识。却全都为一种最热情的情绪攫住了：战争、战争和团结一心的感觉”。[4]

到1914年，欧洲自上次席卷整个大陆的冲突通过维也纳会议解决以来，已经历了一百年的和平。在那一世纪中，现代技术文明随着欧洲的工业化而蓬勃发展，由此带来了惊人的物质繁荣，促成了中产阶级社会的出现。1914年8月欧洲各国首都爆发支持战争的示威，在某种程度上可以看作是对中产阶级这种安全、繁荣、缺乏挑战的文明的反叛。日常生活中日益增强的平等意识不再令人满足。优越意识大规模地重现：它不再是个别君主的优越意识，而是整个民族寻求对自己价值和尊严承认的优越意识。

首先，在德国，战争被许多人视为对商业世界的物质主义的反抗，尤其这一商业世界是法国和布尔乔亚 社会的典型英国所创造。当然，德国对当时欧洲的现存秩序，从殖民政策和海军政策到俄罗斯经济扩张的危险，有许多特别的不满。但是，通过解读德国人为战争所作的辩护，人们一定会对德国人一直强调需要一种毫无目的的斗争感到震惊，这种斗争只有净化道德的效果，而与德国是否得到殖民地和航海自由完全无关。1914年9月，一位德国法学专业的学生在赶赴前线途中所作的评论可谓典型：尽管他谴责战争“可怕、毫无人性、愚昧、落后，并且在一切方面都充满破坏性”，但仍同意尼采的说法，“重要的始终是为之牺牲的那种心甘情愿，而不是牺牲的目标”。[5] 义务不能被理解为文明的自利或契约式责任；它是绝对的道德价值，体现了一个人的内在力量以及对物质主义和自然决定论的超越。它是自由和创造的开端。

未来那些在自由民主制度下成长起来的人，会发动这种针对自由民主制度的虚无主义战争，现代思想对此毫无办法。相对主义——这种学说认为所有价值都是相对的，从而抨击一切“特权观念”——最终必定以破坏民主和宽容价值而告终。相对主义并不是一种可用来针对人们选定的目标的武器。它向一切开火，不仅向西方传统的“绝对主义”、教条和确定性开火，而且向这一传统的宽容、多样性和思想自由开火。如果没有什么是绝对真理，如果所有价值都是由文化决定的，那么，像人人平

等这样的珍贵原则也必须弃置一旁。

最好的例子莫过于尼采本人的思想。尼采认为，人意识到没有什么是真的，这既是一种威胁，也是一种机遇。说它是威胁，是因为如前所述，它破坏了生活“在一个视域之内”的可能性。但它同时也是机遇，因为它使得所有人摆脱了以前的道德束缚。在尼采看来，人类最终的创造形式不是艺术，而是最高的新价值的创造。在使自己从以前哲学——即那种相信绝对真理或绝对正确的可能性的哲学——的桎梏中解放出来后，他的计划就是从基督教的那些价值开始“重估一切价值”。他刻意去破坏人人平等的信仰，认为这完全是基督教给我们灌输的偏见。尼采希望有朝一日平等原则会让位于认同强者支配弱者的道德，并且以颂赞所谓的残忍学说告终。他憎恨提倡多元化和宽容的社会，偏爱那些不宽容的、本能的、没有仁慈的社会——印度那种试图区分不同种姓的贱民制度，或者“毫不犹豫地把（他们的）爪子伸向普通大众”的“金发野兽”。[6] 尼采与德国法西斯主义的关系已经有极其详细的讨论，尽管他可以免于被视作愚蠢的国家社会主义学说之祖这种狭隘的指责，但他的思想与纳粹主义之间的关系并非偶然。就像他的追随者马丁·海德格尔（Martin Heidegger）的情形一样，尼采的相对主义摧毁了支撑着西方自由民主制度的所有哲学基础，并代之以强力和支配的学说。[7] 尼采认为他正帮助开创的欧洲虚无主义时代，将导向精神的“无边之战”，这种毫无目的的战争，其唯一的目的就是肯定战争本身。

现代自由主义的方案是，力图把人类社会的基础从激情转换为更加安全的欲望。自由民主国家通过限制和升华优越意识以“解决”优越意识问题，所使用的手段是一系列复杂的制度安排——人民主权原则、权利的确立、法治、权力分立等等。自由主义通过解除对贪婪的限制把所有欲望解放出来，并使之与以现代自然科学形式呈现的理性结盟，从而使现代经济世界得以可能。一个新的、充满活力并且无限富饶的奋斗领域突然间向人们敞开了。根据盎格鲁—撒克逊传统的自由主义理论家的说法，懒散的主人应接受奉劝，放弃他们的虚荣，并适应这个经济世界。激情要从属于欲望和理性，即理性引导的欲望。

黑格尔也明白，现代生活中发生的根本转变，就是主人的驯化及其向经济人的转化。但是他认识到，这并不意味着激情的废除，相反，他认为它转换成了一种新的更高级的形式。少数人的优越意识会让位于多数人的平等意识。人们当然不会没有胸膛，但是，他们的胸膛不再充满无所畏惧的骄傲。过去前民主世界中未能得到满足的，是人类的绝大多数；而在普遍承认的现代世界中没有得到满足的，则是极少数的人。当代世界中民主国家显然的稳定和强大，其原因就在于此。

在某种意义上，尼采的一生可以看作是从根本上把天平转回到优越意识方向的努力。柏拉图笔下的护卫者的愤怒不再受到任何共同善（common good）概念的限制。因为根本就不存在什么共同善：一切为确定这种共同善所付出的努力，不过是进行这种确定的人的强力的反映。毫无疑问，确保最后的人自我满足的共同善枯竭了。不再有训练得

好或坏的护卫者，只有愤怒程度不一的护卫者。从今往后，他们主要根据各自的愤怒强度——即根据他们把自己的“价值”强加于他人的能力——彼此区分开来。在柏拉图那里，激情曾是灵魂的三个组成部分之一，而在尼采那里，激情是人的全部。

回顾以往，我们这些生活在人类的过去时代的人，也许会得出如下结论。没有任何政体——即没有任何“社会经济体制”——能够满足所有地方的所有人。这里头包括自由民主政体。这并不是因为民主革命的不彻底，即不是因为自由和平等的福佑还没有惠及所有人。恰恰相反，不满正是源自民主在各处取得了最彻底的胜利：这是一种对自由和平等的不满。因此，那些仍感到不满的人，总是有可能重启历史。

此外，理性的承认似乎无法自立，而必须依靠前现代的、非普遍的承认才能适当地发挥作用。稳定的民主制度需要一种偶尔非理性的民主文化，和一个自前自由传统中生长出来的自发的公民社会。最能促进资本主义繁荣的，是一种强有力的工作伦理，而工作伦理依赖的不是宗教信仰本身，就是这些死去了的宗教信仰的幽灵，或者依赖于对民族或种族的非理性忠诚。无论是对于经济活动来说，还是对于社群生活而言，更好的支撑是群体而不是普遍承认，即使这种群体从根本上来说是非理性的，这种非理性也要经过漫长的时间才会对所在的社会造成破坏。因此，不仅普遍承认不是普遍让人满足的，而且自由民主社会在理性的基础上长期地确立和维持自身的能力也令人怀疑。

亚里士多德认为，历史是循环发展的，而不是向前推进的，因为一切政体都在某些方面有缺陷，那些缺陷会不断地引导人们，去把他们生活于其中的那个政体变成一个有所不同的政体。考虑到我们刚刚所阐述的理由，我们难道不可以说现代民主政体也是如此吗？根据亚里士多德的说法，我们可能会断定，这种完全由欲望和理性构成的最后的人所组成的社会，会让位于由只寻求承认的充满兽性的最初的人所组成的社会，如此反复，历史就这样永无止尽地摆荡下去。

然而，这双方之间是很难平等的。尼采的观点迫使我们与灵魂的欲望部分完全决裂。二十世纪已然告诉了我们，奋力唤醒不可遏制的优越意识会有什么样的可怕后果，因为在某种意义上，我们已经经历了尼采所预示的“无边之战”。那些在1914年8月支持战争的群众得到了他们想要的牺牲和危险，只是这些牺牲和危险比他们想要的巨大得多。大战后来的过程表明，战争对于树立品格或社群感无论有什么样的辅助作用，也都被作为大战主要后果的破坏性完全淹没。在二十世纪，冒着生命危险参加流血斗争，已经变得彻底民主化了。它不再是例外品格的标志，而成了大众被迫感受的一种体验，最终还成了妇女和儿童不得不承受的体验。它并没有导向承认的满足，而是导致了匿名的、毫无目标的死亡。当代战争不但完全没有提升德性或创造力，反而破坏了人们对于勇气和英雄主义这些概念的意义的信仰，并在战争亲历者中催生了一种深深的异化感和失范感 。如果未来的人们厌倦了和平与繁荣，要寻求新的充满激情的斗争和挑战，可能造成的后果甚至会更为恐怖。因为如今我

们拥有核武器以及其他大规模杀伤性武器，可以使数百万人瞬间无声无息死去。

我们在本书第二部分描述的现代自然科学的宏伟机制，是防止历史重启和向最初的人回归的一道防护堤，这一机制由无限的欲望所驱动，并由理性引导。优越意识在现代世界的复活，既意味着与这个强大且充满活力的经济世界的决裂，也意味着扯断技术发展逻辑的企图。这些决裂在某些特定的时空被证明是可能的，比如德国或日本那样的国家为了获得民族承认而把自身献上祭台时，但这样的决裂是否可以在整个世界长时间保持，则是可疑的。在二十世纪上半叶的战争期间，德国和日本固然是受到获得优越性的承认这一欲望的驱动，但是，它们也认为自己也是在通过Lebensraum（生存空间）或“共荣圈”来保障各自未来的经济。后来的经验向这两个国家表明，通过自由主义的自由贸易，要比通过战争更容易保证各自的经济安全，而军事占领这条路是对经济价值的彻底毁灭。

纵观当今美国，我并没有感觉到我们面临着优越意识过度的问题。那些认真的年轻人纷纷涌入法学院和商学院，焦急地填写着履历表格，希望维持自认为有资格拥有的生活方式，因此，他们似乎更有危险变成最后的人，而较少可能恢复最初的人的热情。对他们而言，用物质财富和安全以及被认可的雄心填满人生，这一自由主义方案似乎很有效果。在那些刚入行第一年的律师那里，我们很难看到他们有什么伟大的、未满足的渴望或非理性的热情。

在后历史世界的其他地方，也是如此。1980年代期间，绝大多数西欧国家的领导人在面对冷战、消除第三世界的饥饿或针对恐怖主义的军事行动等问题上，并没有展现出对伟大斗争或伟大牺牲的向往。当然，年青一代中也有一些狂热分子参加德国红军或意大利的红色旅，但他们只是一小撮在苏联阵营援助下苟延残喘的疯子。在1989年秋天东欧剧变之后，大量德国人对于东西德统一是否明智心有疑虑，因为代价太大 。以上种种，可以说是一个对自己的现在和未来感到满足的文明的标志，而不是一个激情澎湃的、随时为了新的不可预见的狂热准备牺牲自己的文明的标志。

柏拉图认为，激情是德性的基础，本身无所谓好坏，但它要为共同善服务，就必须加以训练。换句话说，激情必须由理性支配，与欲望结盟。一个正义的城邦是这样的：灵魂的这三个部分都得到满足，并且在理性的引导下保持均衡。 [8] 这种最佳政体极难实现，因为它必须同时满足整个人，即满足人的理性、欲望和激情。但是，即使现实的政体不可能完全满足人，最佳政体也为我们衡量现实存在的政体提供了一个标准。那种最能同时满足灵魂的这三个部分的政体，就是最好的政体。

根据这一标准，当我们拿自身跟历史上的政体对比时，我们就会看到，自由民主为这三个部分提供了最广阔的范围。即使它没有资格说成“言辞中”最正义的政体，它也可以说是“现实中”最正义的政体。因为

恰如黑格尔教导我们的那样，现代自由主义与其说消除了寻求承认的欲望，不如说把这种欲望转变成了一种更加理性的形式。如果说激情并没有以其早前的形态完全保存下来，那么可以说，它也没有完全被否定。此外，现存的自由民主政权没有哪个是仅仅建立在平等意识之上的；它们都必定容许某种程度安全的、驯化了的优越意识的存在，即使这样做与它们承诺相信的原则不一致。

历史进程依赖于合理的欲望和理性的承认这两大支柱，而现代自由民主是最能以某种平衡来满足这两个方面的政治体制，如果这一点属实，那么民主的主要威胁似乎就在于我们搞不清哪个真正处于危险之中。因为，尽管现代社会已经向民主演进，但是现代思想已然陷入僵局，无法在何谓人及其特有的尊严这一问题上达成共识，从而也无法明确人的权利为何。这就一方面为过度强烈的寻求平等权利的承认，另一方面为优越意识的重新解放，敞开了方便之门。[9] 尽管历史由合理的欲望和理性的承认往一个连贯的方向驱使，尽管自由民主在现实中构成了人类问题可能最好的解决方案，但是，思想的混乱仍会发生。

如果事件继续如过去数十年那样展开，那么，走向自由民主的普遍的、定向性的历史观念在人们看来就会变得更合理，现代思想的这种相对主义困境在某种意义上就可能自行消解。这种情形是可能的。也就是说，文化相对主义（这一欧洲人的发明）在二十世纪之所以显得合理，是因为欧洲人第一次发现自己被迫通过殖民主义和去殖民化来认真对待非欧洲的文化。过去这个世纪的诸多发展——欧洲文明在道德上自信的衰落、第三世界的兴起以及新意识形态的出现，倾向于强化人们对于相对主义的信仰。但是，如果随着时间的推移，越来越多具有不同文化和历史的社会呈现了类似的长期发展模式，如果最发达国家用以治理的制度类型日益趋同，如果作为经济活动结果的人类同质化在继续，那么，相对主义的观念可能就不会像现在那样深入人心。因为，各民族在“善恶语言”上的显著差异会显现为各自在历史发展的特定阶段上的人为结果。

人类与其说像是会开出千姿百态美丽花朵的无数蓓蕾，不如说像是在同一条道上行进的一长列马车。有些马车正飞速地奔向城镇，另一些马车则会被困在荒野，不然就是在翻山越岭之后陷在最后一道关口。还有一些马车受到印第安人的攻击，烧得浓烟滚滚地被弃置路旁。另外一些马车手被战斗吓破了胆，一时慌不择路失去了方向，从而走上了错误的方向，当然也有一些马车手厌倦了旅途，决定沿路折回到某个地方，在那里支起永久的帐篷。其他马车手会发现到达主路的其他路线，但是他们清楚，在通过最后的山脉之后，大家会走上同样的道路。不过，绝大多数马车会朝城镇方向缓缓行驶，其中的绝大多数最终会到达那里。这些马车全都彼此相似：虽然每辆马车的颜色不同，所用的材料不同，但每辆马车都有四个轮子，都是由马来牵引，里头坐着希望并祈祷旅途平安的家人。马车处境之间的显著差异所反映的，并不是驾驭马车的人之间永久的、必然的差异，而只是它们在同一条路上所处的不同位置而已。

亚历山大·科耶夫认为，历史本身最终会证实自己的合理性。也就是说，会有相当多的马车驶向城镇，任何有理性的人看到这一景象，都不会不认为只存在一趟旅程，且只有一个目的地。我们现在是不是处在这个目的地呢，这一点颇为可疑，因为尽管近来发生了全世界范围的自由革命，但是，我们现在所能得到的与马车行驶方向的证据仍是暂时的、不确定的。在最后的分析中，即使大多数马车最终到达了同一个城镇，我们也无法知道马车上的旅客会不会环顾一下四周的新环境，是否会发现它们的不足，从而把目光投向更遥远的新旅程。

[1] 黑格尔在《法哲学原理》中非常明确地指出，历史终结处仍有战争。相反，科耶夫认为历史的终结意味着所有重大争端的终结，因此消除了战争的需要。至于科耶夫为何持这种完全非黑格尔的观点，这一点就不清楚了。见Smith (1989a), p. 164.

[2] Bruce Catton, *Grant Takes Command* (Boston: Little, Brown, 1968), pp. 491—492.

[3] 关于大战前夕欧洲的公众情绪，见Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Boston: Houngton Mofflin, 1989), pp. 55—64.

[4] Ibid., p. 57.

[5] Ibid., p. 196.

[6] 见*Twlight of the Idols* (1968a), pp. 56—58; *Beyond Good and Evil* (1966), p. 86; and *Thus Spoke Zarathustra* in *The Portable Nietzsche* (1954), pp. 149—151.

[7] 见维尔纳·丹豪瑟（Werner Dannhauser）在Nietzsche’s View of Socrates (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974)一书的导论对尼采与德国法西斯主义之间关系的论述。

[8] 见*Republic* , Book IV, 440b, 440c.

[9] 感谢亨利·伊盖拉（Henry Higuera）为我提供了对这一问题的阐释。

# 附录
# “历史的终结”之后 [1]

自我最初发表“历史的终结？”一文以来，已经过去十七年了，期间，我在文中提出的假设可以说遭到了各方的批评，应有尽有。如今要出《历史的终结与最后的人》第二个平装本，借此机会我想重述原初的论证，回应那些我觉得极为认真严肃的反驳，并对1989年夏天以来世界政治的一些发展做一个思考。

让我从如下问题开始：何谓“历史的终结”？这个说法当然不是我的原创，它来自黑格尔以及更为人所知的马克思。黑格尔是第一位历史哲学家，他认为人类历史是一个连贯的演进过程。他说，这个演进过程就是人类理性的逐步展开，最终使自由扩展到全世界。马克思的理论更多以经济作为基础，认为生产方式的改变使人类社会发生了如下演进过程：前人类社会、狩猎采集社会、农业社会、工业社会；因此，历史的终结是一种现代化理论，它关注的问题是现代化过程最终将通向何处。

马克思、恩格斯1848年发表《共产党宣言》以来至二十世纪末这段时期，许多进步知识分子相信历史会有一个终点，并且认为历史过程将终结于共产主义乌托邦。这是马克思的观点，不是我的主张。我从一个很简单的看法开始，即就1989年的情形来看，它似乎不会发生。就人类历史确实通向某处而言，它正在通向的不是共产主义，而是马克思主义者所谓的资产阶级民主。

可以说，并不存在一个更高级的社会，它能超越基于自由和平等这一孪生原则而建立起来的社会。伟大的俄裔法国黑格尔主义者亚历山大·科耶夫曾语带戏谑地表述过这一观点，他说，历史终结于1806年，那一年，拿破仑在耶拿—奥尔斯塔特战役中打败普鲁士君主政体，由此把法国大革命的原则带到了黑格尔所处的德国偏僻角落。从此以后，一切发生的事情都只是对这些原则的充实，因为它们已经在世界得到普遍的承认。

## 问题

许多观察家把我与塞缪尔·亨廷顿进行对比，他是我以前的导师，曾在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中提出了一种极为不同的世界

发展图景。我想，在某些方面，人们很可能夸大了我们在关于世界的解释上的差异。比如，我就赞同他的如下观点：文化是人类社会不可化约的成分，要对发展和政治有所理解，就不能不参照文化价值。

但是，我们在一个基本问题上分道扬镳了。这个问题就是：西方启蒙运动时期发展出来的价值和制度是潜在地具有普遍性（如黑格尔和马克思所想的那样），还是仅限于一定的文化范围之内（这与稍后的哲学家尼采和海德格尔的观点一致）。亨廷顿显然认为，这些价值和制度不具有普遍性。他论证说，我们西方人所熟悉的政治制度是西欧基督教文化的产物，绝不会在这一文化之外的任何地方扎根。

因此，要回答的核心问题就是：西方的价值和制度是有普遍意义，还是说它们代表的是当前霸权文化取得的暂时成功。

亨廷顿说，现代世俗的自由民主的历史起源存在于基督教之中，这一点很对，但也不是什么新鲜观点。黑格尔、托克维尔和尼采就曾经说过，现代民主是人的普遍尊严这一基督教教义的世俗版本，如今，它被理解为人权这样一种不具宗教性的政治学说。我以为，从历史的角度来看，这一说法没有任何问题。

然而，尽管现代自由民主的根源在于这种具体的文化土壤，但问题是，这些观念是否可以脱离上述起源、对生活在非基督教文化中的人们也有意义。我们现代的技术文明所依赖的科学方法，也是出于某些偶然的历史原因，基于弗朗西斯·培根和勒内·笛卡尔这些哲学家的思想，才在早期现代欧洲的某个特定时刻出现。但是，这种科学方法一旦发明了出来，就是全人类的财富，无论是亚洲人、非洲人还是印第安人，都可以运用。

因此，问题就是：我们当作自由民主制度之基础的自由和平等原则是否具有同样的普世意义。我相信是有的，我认为，随着社会的演进，世界上会出现越来越多的民主国家，而且这一现象有一个总逻辑加以解释。这个总逻辑不是马克思主义那样的严格的历史决定论，而是一系列驱动着社会演进的潜在力量，它们以某种方式告诉我们，在这一演进过程的尽头会有比开始更多的民主国家。

## 斗争

马克思主义—黑格尔主义意义上的“历史”之起源，最终在于科学和技术。科学是累积性的：我们不会周期性地忘记科学发现。正是这种累积创造了所谓的经济世界，因为技术构成了经济生产可能性的范围，并且保证蒸汽机时代不同于犁耕时代、晶体管和计算机时代将不同于煤炭和钢铁时代。科学的发展使生产力的巨大发展得以可能，从而推动现代资本主义以及现代市场经济中技术和观念的解放。

经济发展导致人们普遍意欲的生活水准的提升。我认为，这一点最简单直接的证据就是人们“用脚投票”。每年都有数百万人设法从欠发达的贫穷社会流向西欧、美国、日本或其他发达国家，这些人清楚，幸福机会在富裕社会要比在贫穷社会大得多。尽管有许多卢梭式梦想家想象自己生活在狩猎采集社会或农业社会要比生活在当代的洛杉矶这样的社会幸福，但真正愿意到那样的社会中去生活的人没有几个。

最初，生活在自由民主制下的意愿没有对发展的欲求那么普遍。事实上，许多威权国家，比如今天的中国和新加坡，或者皮诺切特将军统治下的智利都有能力发展经济，并且非常成功地进行了现代化。不过，成功的经济发展与民主制度的增长之间有强相关性，最初注意到这一点的是伟大的社会学家西摩·马丁·李普塞特。当一个国家的人均国民收入超过了6000美元，就不再是一个农业社会。它就可能出现一个拥有一定财产的中产阶级、一个复杂的公民社会，以及高水平的精英教育和大众教育。所有这些因素都倾向于提升民主参与的程度，由此就会自下而上地要求民主的政治制度。

现代化过程的最后方面，涉及文化领域。每一个人都想要经济发展，经济发展倾向于提升民主的政治制度。但是，在现代化过程的尽头，没有人想要文化同一；事实上恰好相反，文化认同的问题像是复仇一样会杀回来。亨廷顿说，我们永远无法生活在一个拥有文化同一——他称之为“达沃斯人”的全球文化——的世界中，我认为是对的。确实，我们不想生活在一个以美国精神全球化为基础的某种普遍的文化价值世界中。我们要过这样一种共同生活，它有着各自共同的历史传统、宗教价值以及其他共有的记忆。

当代自由民主国家——包括美国——中的生活是这样一种生活，其中文化认同或族群认同总是不断地在确认、重新确认，有时甚至还要凭空捏造出来。在这一领域，现代自由主义的原创性理论家并没有为我们提供多少指导。托马斯·霍布斯、约翰·洛克、孟德斯鸠男爵和让—雅克·卢梭都预见了自由多元主义的核心问题，那就是个体面对国家如何进行自主选择。但是，在现代自由社会中，个体组织自身形成文化群体，由此通过伸张群体权利来对抗国家，同时限制个体在相应群体中的选择范围。

这可以采取一种相对温和的形式，比如法语区的加拿大人要求魁北克的学生必须用法语进行教学，也可以采取较为严厉的形式，比如欧洲的伊斯兰教牧师主张伊斯兰教义应高于法国或荷兰的法律。国家的选择，要么是把自由多元主义解释为对个体的负责任保护，要么解释为对群体的负责任保护，如果是后者，它愿意容忍何种对于个体权利的限制。

对这一问题进行全面的考察，则超出本文的范围。自由社会在维护个体权利高于群体权利方面，总是会有所通融；多元文化主义、双语主义以及其他形式的群体承认，已经成了美国和其他西方民主国家公共政

策的组成部分。另一方面，绝大多数自由社会也认识到，群体承认会破坏宽容这一基本自由原则和个体权利。恰如查尔斯·泰勒解释的那样，自由主义无法做到对不同文化完全公平，因为自由主义本身就反映了某种特定的文化价值，因而必定会拒斥其他完全不自由的文化群体。

从本质上实用的原因来看，世俗政治的基本原则已经成了现代化过程的组成部分。在基督教的历史上，教会与国家最初是两个彼此独立的实体，伊斯兰教的情形则与此不同。但是，这种彼此独立从来不是必然的或彻底的。在中世纪末，欧洲的每一个君主都控制着自己臣民的宗教信仰；随宗教改革而来的教派冲突，导致了一百多年的流血战争。

因此，现代世俗政治并不是自动地从基督教文化中产生的，相反，它是某种必须通过惨痛的历史经验才能习得的东西。早期现代自由主义的成就之一，就是成功地让人们相信必须把宗教关于最终目的的讨论从政治领域中排除出去。这是西方已经完成了的一场斗争，我相信，它如今是伊斯兰教世界正在进行的斗争。

## 一个误解

正如本文开头指出的那样，“历史的终结”这一观点自首次提出以来，遭到了来自各方的抨击。其中许多批评源于对我所持主张的简单误解，比如，有些人以为我相信完全不再有事件发生。在此，我不想对这类批评作出回应，因为只要这些人稍微读过我的这本著作，其中的绝大多数批判就不会产生。

不过，我这里确实要澄清一个误解：人们盛传我在想方设法为一种特别具有美国色彩的历史终结——有学者称之为“沙文主义的胜利”——辩护。许多人认为，所谓历史的终结，就是支持美国对其余世界的霸权，这种霸权不只是体现在观念和价值领域，而且表现为通过美国权力的实际运用，按照美国的利益来使唤全世界。

事实远非如此。任何一个熟悉科耶夫及其所持的那种历史终结的思想起源的人都清楚，欧盟要比当代美国更像他的这一观念的现实体现。与科耶夫一致，我认为，欧洲方案实际上是为历史终结处出现的最后的人所建设的家园。欧洲梦——德国人感觉最为强烈——超越了国家主权、强权政治以及让军事力量成为必要的斗争（关于这一点，我们稍后再述）；与之相比，美国人有较为传统的主权观，为自己的军事力量感到自豪，而且热衷于7月4日的爱国游行活动。

现代自由民主基于自由和平等这一对原则。这两个原则永远充满张力：若没有对个人自由加以限制的强权国家，平等就不会最大化；若不引入各种有害的社会不平等，就不会有无限扩展的自由。因此，每一个自由民主国家都必须在这两者之间加以权衡。当代的欧洲人倾向于牺牲

一些自由来获得更多平等，美国人则恰好相反，原因在于他们的个人历史。然而，这些只是程度上的差异，而不是原则上的不同；比如我在某些方面更倾向于美国人而不是欧洲人的方式，但这更多是源于实际的观察和趣味，而不是个原则问题。

## 四个挑战

若没理解错的话，《历史的终结》一书针对乐观的演进情景所列出的诸多挑战中，有四个我认为最为严重。第一个关涉伊斯兰教是否成为民主的障碍的问题；第二个与国际层面的民主问题有关；第三个关涉政治自主；最后一个则关系到技术带来的难以预料的后果。我接下来依次对它们加以论述。

### 伊斯兰教

特别是自2001年9·11袭击以来，许多人认为伊斯兰教与现代民主发展的可能性之间存在着一种根本的紧张关系。毫无疑问，只要环顾世界，你就会发现在拉美、欧洲、亚洲甚至是撒哈拉沙漠以南的非洲，穆斯林都是整个民主发展模式显而易见的例外。因此，有人认为，伊斯兰教义中有一些东西，比如说宗教与国家的一体化，是民主展开不可逾越的文化障碍。

在我看来，这个源自伊斯兰教本身的问题几无可能。世界上所有主要的宗教体系都极为复杂。基督教就曾被用来为奴隶制和等级制度正名（这是不久前的事）；如今我们认为它支持现代民主。宗教教义受一代代人的政治解释支配。伊斯兰教与基督教没什么两样。

今天，文化上属于穆斯林的国家，在政治制度上千差万别。在穆斯林国家中，有好几个相当成功的民主国家，其中有印度尼西亚，它是在1997年危机之后从威权主义转型成功的；土耳其，自第二次世界大战以来断断续续地维持着两党制民主；马里、塞内加尔以及其他国家，比如印度，也有大量的穆斯林。此外，马来西亚和印度尼西亚还有着快速的经济增长，因此，伊斯兰教是发展的障碍，这一点并不是必然的。

阿尔弗雷德·斯特潘（Alfred Stepan）指出，民主化大趋势——塞缪尔·亨廷顿所谓的1970年代至1990年代民主转型“第三波”——中的真正例外，实际上不是穆斯林国家，而更多的是阿拉伯国家；阿拉伯国家的政治文化中显现了更具抗拒性的因素。这一因素是什么仍可以争论，但这种文化障碍与宗教无关，比如部落主义的存在。而且，无论是极端的伊斯兰主义还是圣战主义，当今世界所面临的这种挑战，更多的是政治性的，而与宗教、文化和文明关系不大。

正如奥利维尔·罗伊（Olivier Roy）和博罗曼德夫妇（Roya and Ladan Boroumand）论证的那样，最好把极端的伊斯兰主义理解为一种政治意识形态。埃及的穆斯林兄弟会创始人赛义德·库特布（Sayyid Qutb）的著作，或者奥萨马·本·拉登（Osama bin Laden）及其基地组织中的追随者，所利用的关于国家、革命以及暴力美化的政治观念都不是出自真正的伊斯兰教传统，而是源自二十世纪欧洲极左翼和极右翼的激进意识形态——即法西斯主义和共产主义。

这些极其危险的学说，并没有反映伊斯兰教的任何教义，而只是出于政治目的利用伊斯兰教。它们之所以在许多阿拉伯国家以及欧洲的穆斯林国家盛行，是因为在这些共同体中，存在着深重的疏离感。因此，极端的伊斯兰主义不是对某种传统的伊斯兰文化习俗的重申，它应该置于现代认同政治背景来看待。它的出现，正好是在传统的文化认同因现代化和多元民主秩序撕裂，由此造成了人的内在自我与外在社会实践之间的分裂之际。

这就是为何这么多狂暴的伊斯兰圣战士——比如9·11袭击的组织者穆罕默德·阿塔（Mohammed Atta），或荷兰电影制片人特奥·梵高（Theo van Gogh）的谋杀者穆罕默德·布耶里（Mohammed Bouyeri）——在西欧如此激进化的原因所在。现代化从一开始就因造成了疏离感而反对自身，就此而言，当代的伊斯兰圣战士不过是步先前世代的无政府主义者、布尔什维克、法西斯主义者和巴德尔—迈因霍夫犯罪集团（the Baader-Meinhof gang，编按：即红军旅 ）成员的后尘而已。

问题是，极端激进化和深重疏离感的穆斯林是否具有足够的潜在力量威胁到自由民主本身。很显然，现代技术让他们有捷径搞到大规模杀伤性武器，这对于早期的恐怖主义者而言是不可能的。但是，政治性的伊斯兰教至今仍没有一个强大的领土基础，而在伊朗、沙特阿拉伯、阿富汗或苏丹这些他们掌权的国家，并没有吸引人的经济记录或社会记录。

此外，对于伊斯兰教争夺支配性这种现象，还存在其他解释，这在某种程度上确保大多数斗争发生在穆斯林世界内部。因此，作为一种外部危险，它似乎没有共产主义所形成的挑战严重，因为后者既具有全球吸引力，又与一个强有力的现代国家联系在一起。

对于自由民主的未来而言，更大的问题是民主社会内部的问题，尤其是像法国或荷兰这些有大量穆斯林少数民族人口的国家。总的来说，在整合文化上截然不同的少数民族方面，欧洲没有美国那样成功，而且，第二代和第三代欧洲穆斯林日益增长的暴力倾向表明，认同政治比魁北克或苏格兰民族主义者提出的要求要黑暗得多。

愤怒的、未被同化的文化上的少数民族在共同体的多数族裔中受到强烈抵制，因而退回到自己的文化认同和宗教认同之中。要使这种情形不至于急剧上升为某种看似“文明的冲突”的东西，就需要政治领导人的

节制和良好判断，这些东西并不会随着现代化过程而自动产生。

## 民主

我的“历史的终结”假设受到的第二个重要批判，涉及国际层面的民主问题。我在写自由民主构成政府的最后形式之际，谈的是民族国家层面的民主。我并没有设想一种全球民主的可能性，它通过国际法以某种方式超越拥有主权的民族国家。

然而，这恰恰是自2003年伊拉克战争以来强烈提出的一个焦点问题，它在某种程度上构成了美国与欧洲自那以后形成的分歧。这也是过去十年全球化的批评者提出的问题，他们认为，生活在不同国家管辖区内的人民与跨越国家边界的制度化责任机制之间出现的互动，存在着民主赤字。特别是，由于美国在当代全球化体系中的突出地位和支配性，这一问题尤为严重；美国能够以各种方式触及和影响全球的各个民族，却不受来自任何地方的相反影响。

欧洲方案部分地超越了民族国家。相反，美国人倾向于相信，合法性或合法行动的来源在于一个拥有主权的宪政民主。欧洲人和美国人的不同观点，源自各自不同的历史。欧洲人认为，拥有主权的民族国家是集体自私和民族主义的来源，是二十世纪的两次世界大战的根源；欧洲方案就是试图用一系列的规范、法律和组织来取代强权政治。与之相反，美国人对于自己的民族国家使用合法暴力的经验则要愉快得多。

这种经验始于反抗英国君主制的美国革命，接着是极其血腥的美国内战，它造成了60万美国人丧生，但废除了奴隶制、统一了美国，然后是第二次世界大战和冷战，这两次战争被认为是充满道义的十字军东征，两次把欧洲从两种不同的暴政中解放出来。

欧洲人认为需要超越民族国家的规范，这一观点在理论上无疑是对的。确实，没有理由认为，拥有主权的自由民主国家应对其他国家甚至自己公民时不会犯下严重滥用权力的罪行。美国自身诞生时就有奴隶制的缺陷，它得到民主派多数的赞成，并被写进宪法中。在1858年与斯蒂芬·道格拉斯（Stephen Douglas）的辩论中，亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）为了反对奴隶制，不得不援引奠定了美国宪法的平等原则。

不过，我以为，尽管一种超越民族国家的民主在理论上是可能的，但这一方案的实现有着不可逾越的障碍。成功的民主在很大程度上依赖于真正政治共同体的存在，它基于某些基本的共享价值和制度。可以说，共享的文化价值产生信任，让公民彼此之间互动变得顺畅。因此，只要想一想现实存在的民族和文化的多样性，国际层面的民主几乎是不可想象的。许多美国人对诸如联合国这样的国际组织的不以为然，部分地反映了国际层面的集体行动——基于政治共识在多样化的社会中采取集体行动——的迟缓和低效。

要解决效率问题，就需要有把权威和执行权力授予更果敢的行政部门。世界愿意把这样一种权威授予谁呢？在没有民族国家层面上的那些划分和限制权力的制衡机构的情形下，这一权威如何能安全地运行呢？甚至是拥有共同文化和历史经验的欧洲，对于要创建的那个方案也是思虑再三，实际上，单一的欧洲民族国家会严重削弱其成员国的主权。

因此很显然，民族国家作为合法的民主权威的基本来源，这一点我们在短时期内还无法超越。我们不要去谈全球政府，而要满足于全球治理，即让部分国际组织去推动国家间的集体行动，并在它们中创造某种问责制度。一个既公正又可靠的自由世界秩序，一定不能建立在单一的支配一切的全球制度上，相反，它应建立在多样化的国际制度上，它们能够围绕功能问题、地区或具体问题组织自身。这种世界秩序仍在创建的过程之中，不过，这一领域仍有大量创造性工作可做。

## 政治权威

“历史的终结”中说到的第三个问题涉及我所谓的政治自主。正如上面提示的那样，经济发展与自由民主之间存在着关联，因此，在人均GDP相对较高的国家，民主比较容易得到巩固。然而，问题是首先如何把经济发展起来，这一问题困扰着撒哈拉沙漠以南的非洲、南亚、中东以及拉美的许多发展中国家。

经济发展只靠好的经济政策是推动不起来的；还必须要有一个为居于其中的人民考虑的国家，它能够保障法律和秩序、财产权、法治以及政治稳定，这样才会有投资、增长、商业、国际贸易等等。就像近些年印度和中国做的那样，要利用全球化的优势，首先就要有一个有能力的国家，这样才有条件小心地应对全球经济。

在发展中世界，有能力的国家并不会理所当然地存在。我们在二十一世纪政治中经历的许多问题，都与贫穷国家缺乏强有力的国家机构有关，而不像过去的二十世纪那样是与过度强大的国家机构有关。二十世纪主要由强权支配着，被纳粹德国、日本帝国或前苏联这样的国家支配着，它们太过强权了。在二十一世纪，较为典型的问题都出自索马里、阿富汗和海地这样的地方：这些国家没有健全的政府机构，无法确保经济发展或民主制度的创建所必需的基本法治。

因此，我们面临着两个议程。在发达国家，欧洲面临着的主要危机，是福利国家人口的一代代下滑以及不可承受的权利和规则。但是在发展中世界，国家能力的缺乏阻碍了经济的发展，并成了滋养如下一系列问题的土壤：难民、疾病和恐怖主义。因此，在世界的这两个部分存在着截然不同的议程：在发达国家，要削减国家的权力范围，而在发展中世界的大部分地区，则要加强国家的权力。

我们面临的具体挑战是，我们几乎不知道如何在贫穷国家建立强有

力的政治制度。这一难题部分在于，无论是经济发展还是政治发展，都无法由局外人“完成”；它是一个必然要由社会自身内部的人推动的过程，因为只有他们清楚自己社会的习俗和传统，也只有他们能够对这一发展过程负起长期责任。在这一点上，局外人只能提供帮助。政治发展是一个过程，而且在许多方面是独立于经济发展的过程，尽管我们此前已经提到过，这两种发展之间存在着某种方式的互动。

因此，我们所需要的、而且《历史的终结与最后的人》没有提供的，正是一种独立于经济的政治发展理论。历史地来看，国家形成和国家建构是如何发生的，暴力、军事竞争、宗教以及更为宽泛的观念有什么作用，自然地理和天然资源有什么影响，为何它首先在世界的某些地方发生而不在另一些地方发生——所有这些因素，都需要一个更宏大的理论来加以阐明。在《变化社会中的政治秩序》一书中，塞缪尔·亨廷顿通过设定一种政治衰退理论而使现代化的最初版本瓦解，他主张，衰败就像发展一样可能。在过去的一个世代中存在着大量的政治衰退，其根源需要系统性的探究。

## 技术

“历史的终结”假设的最后一个反驳理由有各种表现形式，都与技术有关，而且关涉这样一种可能性：技术进步推动的历史过程最终会被技术进步所吞噬。这一情形可能会怎样发生，人们设想过无限多样的场景。其中一种，就是2001年9·11事件以来许多美国人所呈现的那种场景，即可能出现的核恐怖主义或生物恐怖主义，尽管自广岛遭原子弹袭击后，核毁灭的阴影就一直存在。今天，有所不同的是暴力手段的民主化，借此，极小的无国家群体都可能获得大规模毁灭性武器。

第二种可能的场景与环境有关。如果关于全球变暖的一些可怕预言是正确的，那么做出一些调整来减少碳氢化合物的使用，由此来阻止大规模的气候变化，已经太晚了，又或者说，调整过程本身就是破坏性，以至于会杀死那只下着我们的技术金蛋的经济鹅。

第四个挑战是我写作《我们后人类的未来：生物技术革命的后果》（*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*，*2002*）的主题，即我们在生物上操控自身的能力，无论这种操控是通过基因组、精神药物、未来的认知神经科学，还是某种延长寿命的形式，它都会为我们提供社会工程的新路径，由此有可能产生新的政治形式。

我之所以选择这个特殊的技术前景作为自己的写作主题，是因为它带来的威胁比核武器或气候变化导致的威胁要微妙得多。在这里，技术进步潜在的糟糕后果或非人化后果，都与摆脱疾病或人们普遍想望的长寿之类的事情密切相关，因此要加以阻止就困难得多。

对于技术的种种可能性前景，我都没有任何有用的观点可以提供；我不是先知，也不是“未来学家”。我要说的是，在以往，技术进步创造了减缓技术本身带来的消极后果的新手段，但是没有必然的理由表明这种情形总会出现。

更宽泛地说，我关于人类发展的历史主义观点，向来只是一种弱决定论，因而与马列主义的强决定论不同。我相信自由民主是一般的历史趋势，我认为还有许多可预见的挑战。我列举的四个挑战是我认为未来几年最为急迫的挑战。弱决定论意味着，面对一般的历史趋势之际，政治才能、政治纲领、领导人以及个人选择对于历史发展的实际进程仍至为关键。

比如，现代技术产生的机遇和危险必须当作社会提出的挑战加以接受，并且要通过政策和制度进行处理。因此，未来确实要比经济、技术或社会的前提条件所提示的开放得多。选民通过投票做出的政治选择与我们不同民主国家的领导人做出的政治选择，会对未来的自由民主的力量和质量产生重大影响。

[1] 本文系福山为《历史的终结与最后的人》（英文版）2006年版所作的后记。

# 参考文献


Afanaseyev, Yury, ed. 1989. *Inogo ne dano*. Progress, Moscow.

Almond, Gabriel A., and Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture*. Little, Brown, Boston.

Angell, Norman. 1914. *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*. Heinemann, London.

Apter, David. 1965. *The Politics of Modernization*. University of Chicago Press, Chicago.

Aron, Raymond. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. Holmes & Meier, New York and London.

Aslund, Anders. 1989. *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985–88*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge.

Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge.

Azrael, Jeremy. 1987. *The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976–1986*. RAND Corporation, Santa Monica, Calif.

Azrael, Jeremy. 1966. *Managerial Power and Soviet Policy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Babst, Dean V. 1972. "A Force for Peace." *Industrial Research* 14 (April): 55–58.

Baer, Werner. 1989. *The Brazilian Economy: Growth and Development*, third edition. Praeger, New York.

Baer, Werner. 1972. "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation." *Latin American Research Review* 7, no. 1 (Spring): 95–122.

Ball, Terence. 1976. "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science." *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February): 151–177.

Barros, Robert. 1986. "The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America." *Telos* 68: 49–70.

Bell, Daniel. 1967a. "Notes on the Post-Industrial Society I." *The Public Interest* no. 6: 24–35.

Bell, Daniel. 1967b. "Notes on the Post-Industrial Society II." *The Public Interest* no. 7: 102–118.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Basic Books, New York.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books, *New York*.

Bell, Eric Temple. 1937. *Men of Mathematics*. Simon & Schuster, New York.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion*. Beacon Press, Boston.

Beloff, Max. 1990. "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier." *Encounter* 74: 51–54.

Bendix, Reinhard. 1967. "The Protestant Ethic–Revisited." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April): 266–273.

Berger, Peter, and Hsin-Huang Michael Hsiao. 1988. *In Search of an East Asian Development Model.* Transaction Books, New Brunswick, N.J.

Berliner, Joseph S. 1957. *Factory and Manager in the USSR.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Bill, James A., and Robert L. Hardgrave. 1973. *Comparative Politics: The Quest for a Theory.* University Press of America, Lanham, Md.

Binder, Leonard. 1986. "The Natural History of Development Theory." *Comparative Studies in Society and History* 28: 3–33.

Binder, Leonard, et al. 1971. *Crises and Sequences in Political Development.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students.* Simon & Schuster, New York.

Bloom, Allan. 1990. *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990.* Simon & Schuster, New York.

Bodenheimer, Susanne J. 1970. "The Ideology of Developmentalism." *Berkeley Journal of Sociology*: 95–137.

Breslauer, George W. 1982. *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics.* Allen & Unwin, London.

Bryce, James. 1931. *Modern Democracies*, 2 volumes. Macmillan, New York.

Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era.* Viking Press, New York.

Bury, J. B. 1932. *The Idea of Progess.* Macmillan, New York.

Caporaso, James. 1978. "Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis." *International Organization* 32: 13–43.

Cardoso, Fernando H., and Enzo Faletto. 1969. *Dependency and Development in Latin America.* University of California Press, Berkeley.

Cardoso, Fernando Henrique. 1972. "Dependent Capitalist Development in Latin America." *New Left Review* 74 (July–August).

Casanova, Jose. 1983. "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy." *Social Research* 50: 929–973.

Catton, Bruce. 1968. *Grant Takes Command.* Little, Brown, Boston.

Cherrington, David J. 1980. *The Work Ethic: Working Values and Values that Work.* Amacom, New York.

Chilcote, Ronald. 1981. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm.* Westview Press, Boulder, Colo.

Clausewitz, Carl von. 1976. *On War*, edited and translated by Michael Howard and Peter Paret. Princeton University Press, Princeton.

Collier, David, ed. 1979. *The New Authoritarianism in Latin America.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Collingwood, R. G. 1956. *The Idea of History.* Oxford University Press, New York.

Colton, Timothy. 1986. *The Dilemma of Reform in the Soviet Union.* Council on Foreign Relations, New York.

Cooper, Barry. 1984. *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism.* University of Toronto Press, Toronto.

Coverdale, John F. 1979. *The Political Transformation of Spain after Franco.* Praeger, New York.

Craig, Gordon A. 1964. *The Politics of the Prussian Army, 1640–1945.* Oxford University Press, Oxford.

Custine, The Marquis de. 1951. *Journey for Our Time.* Pelegrini and Cudahy, New York.

Cutright, Phillips. 1963. "National Political Development: Its Measurements and Social Correlates." *American Sociology Review* 28: 253–264.

Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Dahrendorf, Ralf. 1969. *Society and Democracy in Germany.* Doubleday, Garden City, N.Y.

Dannhauser, Werner J. 1974. *Nietzsche's View of Socrates.* Cornell University Press, Ithaca and London.

Davenport, T. R. H. 1987. *South Africa: A Modern History.* Macmillan South Africa, Johannesburg.

de Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World.* Harper and Row, New York.

Debardleben, Joan. 1985. *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience.* Westview, Boulder, Colo.

Deyo, Frederic C., ed. 1987. *The Political Economy of the New Asian Industrialism.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988a. *Democracy in Developing Countries.* Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988b. *Democracy in Developing Countries,* vol. 4, *Latin America.* Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Dickson, Peter. 1978. *Kissinger and the Meaning of History.* Cambridge University Press, Cambridge.

Didion, Joan. 1968. *Slouching Towards Bethlehem.* Dell, New York.

Dirlik, Arif, and Maurice Meisner, eds. 1989. *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism.* Westview Press, Boulder, Colo.

Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System.* Praeger, New York.

Dos Santos, Theotonio. 1980. "The Structure of Dependency." *American Economic Review* 40 (May): 231–236.

Doyle, Michael. 1983a. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer): 205–235.

Doyle, Michael. 1983b. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Fall): 323–353.

Doyle, Michael. 1986. "Liberalism and World Politics." *American Political Science Review* 80, no. 4 (December): 1151–1169.

Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society.* Free Press, New York.

Earle, Edward Meade, ed. 1948. *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler.* Princeton University Press, Princeton.

Eisenstadt, S. N., ed. 1968. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View.* Basic Books, New York.

Eksteins, Modris. 1989. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. Houghton Mifflin, Boston.

Epstein, David F. 1984. *The Political Theory of the Federalist*. University of Chicago Press, Chicago.

Evans, Peter. 1979. *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Fackenheim, Emile. 1970. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York.

Field, Mark G., ed. 1976. *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Fields, Gary S. 1984. "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies." *Economic Journal* 94 (March): 74–83.

Finifter, Ada. 1983. *Political Science: The State of the Discipline*. American Political Science Association, Washington, D.C.

Fishman, Robert M. 1990. "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy." *World Politics* 42, no. 3 (April): 422–440.

Frank, André Gunder. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Monthly Review Press, New York.

Frank, André Gunder. 1990. "Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)." *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April): 36–52.

Friedman, Edward. 1989. "Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China." *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2–3 (Summer–Autumn): 251–264.

Friedrich, Carl J. 1948. *Inevitable Peace*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Friedrich, Carl J., and Zbigniew Brzezinski. 1965. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, second edition. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *The National Interest* no. 16 (Summer): 3–18.

Fukuyama, Francis. 1989. "A Reply to My Critics." *The National Interest* no. 18 (Winter): 21–28.

Fullerton, Kemper. 1924. "Calvinism and Capitalism." *Harvard Theological Review* 21: 163–191.

Furtado, Celso. 1970. *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge.

Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press, New York.

Gaddis, John Lewis. 1986. "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation." *International Security* 10, no. 4 (Spring): 99–142.

Galston, William. 1975. *Kant and the Problem of History*. University of Chicago Press, Chicago.

Gellner, David. 1982. "Max Weber: Capitalism and the Religion of India." *Sociology* 16, no. 4 (November): 526–543.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Gerschenkron, Alexander. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Giliomee, Hermann, and Laurence Schlemmer. 1990. *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press).

Gimbutas, Maija. 1989. *Language of the Goddess.* Harper and Row, New York.

Goldman, Marshall I. 1972. *The Spoils of Progresss: Environmental Pollution in the Soviet Union.* MIT Press, Cambridge, Mass.

Goldman, Marshall I. 1987. *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology.* Norton, New York.

Gray, John. 1989. "The End of History—Or the End of Liberalism?" *National Review* (October): 33–35.

Greenstein, Fred I., and Nelson Polsby. 1975. *Handbook of Political Science*, volume 3. Addison-Wesley, Reading, Mass.

Grew, Raymond, ed. 1978. *Crises of Political Development in Europe and the United States.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Hamilton, Alexander, J. Madison, and J. Jay. 1961. *The Federalist Papers.* New American Library, New York.

Harkabi, Yehoshafat. 1988. "Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on an Address by Professor Kaiser," in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, Part II, Adelphi Paper No. 237. International Institute for Strategic Studies, London.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case.* Madison Books, New York.

Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America.* Harcourt Brace, New York.

Hauslohner, Peter. 1987. "Gorbachev's Social Contract." *Soviet Economy* 3, no. 1: 54–89.

Havel, Václav, et al. 1985. *The Power of the Powerless.* Hutchinson, London.

Hegel, Georg W. F. 1936. *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart.

Hegel, Georg W. F. 1956. *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. Dover Publications, Inc., New York.

Hegel, Georg W. F. 1967a. *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie. Harper and Row, New York.

Hegel, Georg W. F. 1967b. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford University Press, London.

Heller, Mikhail. 1988. *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man.* Knopf, New York.

Hewett, Ed A. 1988. *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency.* Brookings Institution, Washington, D.C.

Himmelfarb, Gertrude. 1989. "Response to Fukuyama." *The National Interest* no. 16 (Summer): 24–26.

Hirst, Paul. 1989. "Endism." *London Review of Books* no. 23.

Hobbes, Thomas. 1958. *Leviathan, Parts I and II.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Hoffman, Stanley. 1965. *The State of War.* Praeger, New York.

Hough, Jerry. 1977. *The Soviet Union and Social Science Theory.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hough, Jerry, with Merle Fainsod. 1979. *How the Soviet Union Is Governed.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer): 193–218.

Huntington, Samuel P. 1989. "No Exit: The Errors of Endism." *The National Interest* no. 17 (Fall): 3–11.

Huntington, Samuel P. 1991. "Religion and the Third Wave." *The National Interest* no. 24 (Summer): 29–42.

Huntington, Samuel P., and Myron Weiner. 1987. *Understanding Political Development.* Little, Brown, Boston.

Johnson, Chalmers, ed. 1970. *Change in Communist Systems.* Stanford University Press, Stanford, Calif.

Kane-Berman, John. 1990. *South Africa's Silent Revolution.* Southern Book Publishers, Johannesburg.

Kant, Immanuel. 1963. *On History.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Kassof, Allen, ed. 1968. *Prospects for Soviet Society.* Council on Foreign Relations, New York.

Kober, Stanley. 1990. "*Idealpolitik.*" *Foreign Policy* no. 79 (Summer): 3–24.

Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present.* Cambridge University Press, New York.

Marx, Karl. 1967. *Capital: A Critique of Political Economy,* 3 volumes, trans. S. Moore and E. Aveling. International Publishers, New York.

McAdams, A. James. 1987. "Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction." *Comparative Politics* 20, no. 1 (October): 107–118.

McFarquhar, Roderick. 1980. "The Post-Confucian Challenge." *Economist* (February 9): 67–72.

McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature.* Random House, New York.

Mearsheimer, John J. 1990. "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War." *International Security* 15, no. 1 (Summer): 5–56.

Melzer, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought.* University of Chicago Press, Chicago.

Migranian, Andranik. 1989. "The Long Road to the European Home." *Novy Mir* no. 7 (July): 166–184.

Modelski, George. 1990. "Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no. 1 (Winter): 1–24.

Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Beacon Press, Boston.

Morgenthau, Hans J., and Kenneth Thompson. 1985. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace,* sixth edition. Knopf, New York.

Mueller, John. 1989. *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War.* Basic Books, New York.

Myrdal, Gunnar. 1968. *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations,* 3 vols. Twentieth Century Fund, New York.

Naipaul, V. S. 1978. *India: A Wounded Civilization.* Vintage Books, New York.

Naipaul, V. S. 1981. *Among the Believers.* Knopf, New York.

Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society.* University of California Press, Berkeley, Calif.

Neubauer, Deane E. 1967. "Some Conditions of Democracy." *American Political Science Review* 61: 1002–1009.

Nichols, James, and Colin Wright, eds. 1990. *From Political Economy to Economics . . . and Back?* Institute for Contemporary Studies, San Francisco, Calif.

Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics.* Scribner's, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1954. *The Portable Nietzsche,* ed. W. Kaufmann. Viking Press, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History,* trans. A. Collins. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future,* trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo,* trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ,* trans. R. J. Hollingdale. Penguin Books, London.

Nietzsche, Friedrich. 1968b. *The Will to Power,* trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. Vintage Books, New York.

Nisbet, Robert. 1969. *Social Change and History.* Oxford University Press, Oxford.

Nordlinger, Eric A. 1968. "Political Development: Time Sequences and Rates of Change." *World Politics* 20: 494–530.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986a. *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986b. *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986c. *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, and Philippe Schmitter, eds. 1986d. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Pangle, Thomas. 1987. "The Constitution's Human Vision." *The Public Interest* no. 86 (Winter): 77–90.

Pangle, Thomas. 1988. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding.* University of Chicago Press, Chicago.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action.* McGraw-Hill, New York.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System.* Free Press, Glencoe, Ill.

Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review* 29 (June): 339–357.

Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society.* Free Press, New York.

Parsons, Talcott, and Edward Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pascal, Blaise. 1964. *Pensées.* Garnier, Paris.

Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, and S. Nasr. 1985. *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern.* Library of Congress, Washington, D.C.

Pinkard, Terry. 1988. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility.* Temple University Press, Philadelphia.

Plato. 1968. *The Republic of Plato*, trans. A. Bloom. Basic Books, New York.

Popper, Karl. 1950. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Porter, Michael E. 1990. *The Competitive Advantage of Nations*. Free Press, New York.

Posner, Vladimir. 1989. *Parting with Illusions*. Atlantic Monthly Press, New York.

Pridham, Geoffrey, ed. 1984. *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal*. Frank Cass, London.

Pye, Lucian W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pye, Lucian W. 1990a. "Political Science and the Crisis of Authoritarianism." *American Political Science Review* 84, no. 1 (March): 3–17.

Pye, Lucian W. 1990b. "Tiananmen and Chinese Political Culture: The Escalation of Confrontation." *Asian Survey* 30, no. 4 (April): 331–347.

Pye, Lucian W., ed. 1963. *Communications and Political Development*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Remarque, Erich Maria. 1929. *All Quiet on the Western Front*. G. P. Putnam's, London.

Revel, Jean-François. 1983. *How Democracies Perish*. Harper and Row, New York.

Revel, Jean-François. 1989. "But We Follow the Worse . . ." *The National Interest* no. 18 (Winter): 99–103.

Riesman, David, with Reuel Denney and Nathan Glazer. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Yale University Press, New Haven, Conn.

Rigby, T. H., and Ferenc Feher, eds. 1982. *Political Legitimation in Communist States*. St. Martin's Press, New York.

Riley, Patrick, "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève," *Political Theory* 9, no. 1 (1981): 5–48.

Robertson, H. H. 1933. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Rose, Michael. 1985. *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*. Schocken Books, New York.

Rosenberg, Nathan, and L. E. Birdzell, Jr. 1990. "Science, Technology, and the Western Miracle." *Scientific American* 263, no. 5 (November): 42–54.

Rostow, Walt Whitman. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press, Cambridge.

Rostow, Walt Whitman. 1990. *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*. Oxford University Press, New York.

Roth, Michael S. 1985. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History." *History and Theory* 24, no. 3: 293–306.

Roth, Michael S. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Oeuvres complètes*. 4 vols. Éditions Gallimard, Paris.

Rummel, R. J. 1983. "Libertarianism and International Violence." *Journal of Conflict Resolution* 27 (March): 27–71.

Russell, Bertrand. 1951. *Unpopular Essays*. Simon & Schuster, New York.

Rustow, Dankwart A. 1970. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics* 2 (April): 337–363.

Rustow, Dankwart A. 1990. "Democracy: A Global Revolution?" *Foreign Affairs* 69, no. 4 (Fall): 75–91.
Sabel, Charles, and Michael J. Piore. 1984. *The Second Industrial Divide*. Basic Books, New York.
Schmitter, Philippe C. 1975. "Liberation by *Golpe*: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal." *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November): 5–33.
Schumpeter, Joseph A. 1950. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper Brothers, New York.
Schumpeter, Joseph A. 1955. *Imperialism and Social Classes*. Meridian Books, New York.
Sestanovich, Stephen. 1985. "Anxiety and Ideology." *University of Chicago Law Review* 52, no. 2 (Spring): 3–16.
Sestanovich, Stephen. 1990. "Inventing the Soviet National Interest." *The National Interest* no. 20 (Summer): 3–16.
Skidmore, Thomas E. 1988. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964–1985*. Oxford University Press, New York.
Skilling, H. Gordon, and Franklyn Griffiths. 1971. *Interest Groups in Soviet Politics*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
Skocpol, Theda. 1977. "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique." *American Journal of Sociology* 82 (March): 1075–1090.
Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.
Smith, Adam. 1982. *The Theory of Moral Sentiments*. Liberty Classics, Indianapolis.
Smith, Steven B. 1983. "Hegel's Views on War, the State, and International Relations." *American Political Science Review* 77, no. 3 (September): 624–632.
Smith, Steven B. 1989a. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. University of Chicago Press, Chicago.
Smith, Steven B. 1989b. "What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right?" *American Political Science Review* 83, no. 1 (March): 4–17.
Smith, Tony. 1979. "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory." *World Politics* 31, no. 2 (July): 247–285.
Sombart, Werner. 1915. *The Quintessence of Capitalism*. Dutton, New York.
Sowell, Thomas. 1983. *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*. Quill, New York.
Sowell, Thomas. 1979. "Three Black Histories." *Wilson Quarterly* (Winter): 96–106.
Stern, Fritz. 1974. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*. University of California Press, Berkeley.
Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. E. Sinclair. University of Chicago Press, Chicago.
Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. University of Chicago Press, Chicago.
Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Free Press, Glencoe, Ill.
Strauss, Leo. 1963. *On Tyranny*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
Strauss, Leo. 1991. *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, revised and expanded edition, ed. V. Gourevitch and M. Roth. Free Press, New York.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. 1972. *History of Political Philosophy*, second edition. Rand McNally, Chicago.
Sunkel, Osvaldo. 1972. "Big Business and 'Dependencia.'" *Foreign Affairs* 50 (April): 517–531.
Tarcov, Nathan. 1984. *Locke's Education for Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
Tawney, R. H. 1962. *Religion and the Rise of Capitalism*. Harcourt, Brace and World, New York.
Tipps, Dean C. 1973. "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective." *Comparative Studies in Society and History* 15 (March): 199–226.
Tocqueville, Alexis de. 1945. *Democracy in America*, 2 vols. Vintage Books, New York.
Tocqueville, Alexis de. 1955. *The Old Regime and the French Revolution*. Doubleday Anchor, New York.
Troeltsch, Ernst. 1950. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Macmillan, New York.
Valenzuela, Samuel, and Arturo Valenzuela. 1978. "Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment." *Comparative Politics* (July): 535–557.
Veblen, Thorsten. 1942. *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Viking Press, New York.
Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*, 3 vols. Academic Press, New York.
Waltz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*. Columbia University Press, New York.
Waltz, Kenneth. 1962. "Kant, Liberalism, and War." *American Political Science Review* 56 (June): 331–340.
Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*. Random House, New York.
Ward, Robert, and Dankwart Rustow, eds. 1964. *Political Development in Japan and Turkey*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin, London. First published 1904–1905.
Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York.
Weber, Max. 1947. *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons. Oxford University Press, New York.
Weber, Max. 1981. *General Economic History*. Transaction Books, New Brunswick, N.J.
Wettergreen, John Adams, Jr. 1973. "Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity." *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March): 109–129.
Wiarda, Howard. 1973. "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition." *World Politics* 25 (January): 106–135.
Wiarda, Howard. 1981. "The Ethnocentrism of the Social Science [*sic*]: Implications for Research and Policy." *Review of Politics* 43, no. 2 (April): 163–197.
Wiles, Peter. 1962. *The Political Economy of Communism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Williams, Allan, ed. 1984. *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain, and Portugal.* Harper and Row, New York.

Wilson, Ian, and You Ji. 1990. "Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession." *Problems of Communism* 39, no. 1 (January–February): 28–44.

Wray, Harry, and Hilary Conroy, eds. 1983. *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History.* University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii.

Wright, Harrison M., ed. 1961. *The "New Imperialism": Analysis of Late Nineteenth Century Expansion,* second edition. D. C. Heath, Boston.

Zolberg, Aristide. 1981. "Origins of the Modern World System: A Missing Link." *World Politics* 33 (January): 253–281.

Zuckert, Catherine H. 1988. *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche.* Yale University Press, New Haven, Conn.

# 致谢

1988—1989学年期间，芝加哥大学约翰·M.奥林民主理论与实践研究中心（the John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy at the University of Chicago）的内森·塔科夫（Nathan Tarcov）和艾伦·布鲁姆（Allan Bloom）教授邀我以“历史的终结”（The End of History）为题做一次讲座，若没有这次机会，就没有“历史的终结”这篇文章，也不会有眼下这本书。这两位教授是我多年的师友，从他们那里我获益良多——首先是政治哲学，但绝不限于政治哲学。最初的演讲稿得以成为一篇广为人知的文章，在很大程度上则要归功于《国家利益》（*The National Interest*）杂志的编辑欧文·哈里斯（Owen Harries）的努力以及这一杂志相关人员的工作。在这篇文章变成眼下这本书以及编辑最终手稿的过程中，自由出版社的欧文·格里克斯（Erwin Glikes）和哈米什·汉密尔顿出版社的安德鲁·富兰克林（Andrew Franklin）给予了鼓励和至关紧要的建议。

这本书的写作大大得益于许多朋友和同事的谈话和文章。最为重要者当属艾布拉姆·舒尔斯基（Abram Shulsky），我在书中引用了他的许多观念和识见。我要特别感谢欧文·克里斯托（Irving Kristol）、大卫·爱泼斯坦（David Epstein）、阿尔文·伯恩斯坦（Alvin Bernstein）、亨利·伊盖拉（Henry Higuera）、古森义久（Yoshihisa Komori）、福山喜雄（Yoshio Fukuyama）和乔治·霍姆格伦（George Holmgren），他们全都花时间阅读和评论了这本书的初稿。此外，这一主题在国内外各种研讨会和演讲中发表时，许多人——既有我认识也有我不认识的——对它的方方面面提出了有益的评论，对此，我也要表示感谢。

兰德公司（the Rand Corporation）总裁詹姆斯·汤姆森（James Thomson）热情大方，为我撰写此书提供办公处所。阿姆斯特朗夫妇（Gary and Linda Armstrong）用他们自己撰写论文的时间帮我收集研究资料，并且在我写作过程中为好些主题提供了很有价值的建议。罗莎莉·丰诺洛夫（Rosalie Fonoroff）帮我校对。通常在感谢的名单上会有一个帮助整理原稿的打字员的名字，在这里，或许我应该要感谢英特尔80386（the Intel 80386）微处理器的设计者。

最后但也最重要的是，要感谢我的妻子劳拉（Laura），是她鼓励我撰写最初的文章和眼下这本书，并且在随之而来的批评和争议声中一直支持我。她仔细阅读了原稿，并以各种方式为本书的最终形式和内容提供了帮助。我的女儿朱莉和我的儿子大卫也给了我帮助，尽管只是跟我待在一起，而我的儿子正好是在我撰写本书之时出生。

# 理想国译丛

001　没有宽恕就没有未来

[南非]德斯蒙德·图图 著

002　漫漫自由路：曼德拉自传

[南非]纳尔逊·曼德拉 著

003　断臂上的花朵: 人生与法律的奇幻炼金术

[南非]奥比·萨克斯 著

004　历史的终结与最后的人

[美]弗朗西斯·福山 著

005　政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命

[美]弗朗西斯·福山 著

006　事实即颠覆：无以名之的十年的政治写作

[英]蒂莫西·加顿艾什 著

007　苏联的最后一天: 莫斯科，1991年12 月25日

[爱尔兰]康纳·奥克莱利 著

008　耳语者：斯大林时代苏联的私人生活

[英]奥兰多·费吉斯 著

009　零年：1945，现代世界诞生的时刻

[荷]伊恩·布鲁玛 著

010　大断裂：人类本性与社会秩序的重建

[美]弗朗西斯·福山 著

011　政治秩序与政治衰败：从工业革命到民主全球化

[美]弗朗西斯·福山 著

012　罪孽的报应：德国和日本的战争记忆

[荷]伊恩·布鲁玛 著

013　档案：一部个人史

[英]蒂莫西·加顿艾什 著

014　布达佩斯往事：冷战时期一个东欧家庭的秘密档案

[美]卡蒂·马顿 著

015　古拉格之恋：一个爱情与求生的真实故事

[英]奥兰多·费吉斯 著

016　信任：社会美德与创造经济繁荣

[美]弗朗西斯·福山 著

遇见理想国

官 网：http://www.ilixiangguo.com/

微 博：http://weibo.com/bbtbook

天猫店：https://lixiangguo.tmall.com

理想国公众号

好文 影像 活动
共读 共赏 共享



理想国服务号

兑图书　换周边
看视频　享优惠



理想国译丛

imaginist [MIRROR]

弗朗西斯 · 福山作品 01

# 历史的终结与最后的人

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

25 年过去了，并没有出现对“历史终结论”的最严重威胁，即出现某种比自由民主更高、更好的制度形式将它取而代之。纵然我们会质疑要多久之后全人类才能抵达那个终点，但我们不应怀疑某种社会形态就是历史的终结。

——弗朗西斯 · 福山

福山以清晰的文笔和令人惊心动魄的反思和想象力，告诉我们过去在哪儿，我们现在在哪儿，以及最重要的，我们将要去哪儿。他以对政治哲学和政治现实的驾驭，让我们在每日新闻之外深刻把握我们处境的意义。

——艾伦 · 布鲁姆

很少有一本书的命运，像福山的《历史的终结与最后的人》一样“坎坷”。自 1992 年出版以来，它穿越了无数掌声和同样多的臭鸡蛋。粗暴的政治氛围，使一本说理之作逐渐演变成一个意识形态的符号。二十多年过去，也许有必要重温此书，以这二十多年的时代变迁去反思此书的是非对错，也以此书为一个坐标去分析时代的走向。

——刘瑜（清华大学政治学系）

1989 年春，福山在《国家利益》杂志上发表了《历史的终结？》一文，认为自由民主制会成为“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种统治形式”，并因此构成“历史的终结”。自“历史终结论”面世，四分之一个世纪过去了，福山初心不改，一再声称自己从未改变，一次又一次撰文、著述为自己最初的结论辩护。到底是什么让福山有底气如此坚持？不论你是被这宏大的题目所吸引，还是被这大胆的结论所激怒，此书都值得展卷一读！

上架建议：政治、哲学




ISBN 978-7-5495-5529-1